PENULIS
Ismail Hasani
Marzi Afriko
Sudarto
Atun Wardatun

EDITOR
Halili

REVIVALISME ISLAM DAN PELEMBAGAAN SYARIAH

PUSTAKA
MASYARAKAT
SETARA

SETARA
Institute for Democracy and Peace

PENULIS
Ismail Hasani
Marzi Afriko
Sudarto
Atun Wardatun

EDITOR
Halili

Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah

PUSTAKA
MASYARAKAT
SETARA

Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah
Jakarta, Oktober 2019
vi + 197 halaman
230 mm x 155 mm
ISBN : 978-602-51374-x-x

PENULIS Ismail Hasani
Marzi Afriko
Sudarto
Atun Wardatun

EDITOR Halili

PEMBACA AHLI Bonar Tigor Naipospos
TATA LETAK Titikoma-Jakarta
PENERBIT Pustaka Masyarakat Setara
Jl. Hang Lekiu II No. 41 Kebayoran Baru
Jakarta Selatan 12120 - Indonesia
Telp. : (+6221) 7208850, Fax. (+6221) 22775683
Hotline : +6285100255123
Email : setara@setara-institute.org,
setara_institute@hotmail.com
Website : www.setara-institute.org

Kata Pengantar

Syukur patut kami panjatkan ke hadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Kuasa, yang telah mencurahkan seluruh nikmat dan anugerah sehingga laporan tematik dengan judul "Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah" dapat diselesaikan dengan baik.

Manuskrip ini merupakan bagian dari agenda promosi toleransi di tengah-tengah bangsa Indonesia. Bukan perkara mudah mengatasi gangguan atas kebinekaan belakangan ini. Berbagai bentuk perbuatan dan sikap intoleransi tidak boleh dibiarkan berkembang di negara yang memiliki keberagaman latar belakang masyarakatnya yang sangat tinggi dan kaya, seperti di Indonesia.

Tidak hanya berakibat buruk pada hubungan antarsesama, intoleransi yang dibiarkan juga dapat bertransformasi kepada pemikiran ekstrem yang berpotensi termanifestasi ke dalam tindakan yang ekstrem pula. atau lebih dikenal sebagai radikalisme. Tidak hanya bertentangan dengan dasar negara Indonesia, Pancasila dan UUD Negara RI Tahun 1945, radikalisme juga menciderai hak asasi manusia khususnya dalam jaminan perlindungan kebebasan beragama oleh negara.

Sebagai pimpinan SETARA Institute, saya mengucapkan terima kasih setinggi-tingginya kepada para peneliti SETARA Institute dalam program penelitian ini yang telah mengontribusikan kerja keras dan kerja cerdas. Dengan kerumitan prosedural yang dihadapi, mereka telah berusaha untuk melaksanakan prosedur metodologis secara ketat.

Terima kasih juga kepada teman-teman aktivis dan organisasi masyarakat sipil, di tingkat lokal maupun nasional, atas interaksi dan masukannya yang sangat berharga untuk mendekati isu sensitif dalam

penelitian ini secara lebih strategis dan presisi.

Tentu karya ringkas ini tidak sempurna. Dimohon masukan dari sidang pembaca. Terima kasih sebelumnya. Terakhir, semoga manuskrip sederhana ini bermanfaat.

Jakarta, 28 September 2019

Ketua Badan Pengurus SETARA Institute,

Hendardi

Daftar Isi

BAGIAN 1

Pendahuluan

Revivalisme Islam di Indonesia mutakhir lebih tepat dibaca sebagai reaksi atas dinamika sosial-politik kenegaraan sepanjang Orde Baru, dibanding sebagai ekspresi otentik dan pergumulan keagamaan yang menuntut resurgensi yang berpusat pada imaji masa lalu kejayaan Islam. Meskipun revivalisme bersumber dan memusat pada respons situasi eksternal, adopsi pandangan keagamaan 'orginal' kemudian menjadi daya rekat dari gerakan revivalisme Islam yang lebih banyak bersentuhan dengan kondisi politik kebangsaan. Dengan kata lain, teologi dan doktrin keagamaan revivalis kemudian menjadi instrumen Islam politik untuk berkontes dalam penyelenggaraan republik.

Jika secara teologi dan doktrin keagamaan berkonsentrasi pada pemurnian ajaran Islam dan islamisasi ruang publik; maka dalam konteks politik kenegaraan, gerakan revivalis juga memperjuangkan aspirasi politik yang berbeda dengan gagasan republik, dimana jalan kembali pada kebangkitan Islam sebagai satu-satunya jalan keluar dari kemelut mutakhir yang dihadapai oleh bangsa-bangsa yang mayoritas berpenduduk Islam, termasuk di Indonesia. Aspirasi politik yang paling mencolok dari revivalisme Islam adalah pelembagaan syariah Islam dalam tatanan Negara-bangsa.

Dikutip dari Khamami Zada[1] Oliver Roy (1994) dalam *The Failure of Political Islam,* menyebut kelompok yang mendorong pemberlakuan

---

1 K. Zada. (2002). *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia.* Jakarta: Teraju, 181.

syariah Islam sebagai fundamentalis. Roy mencontohkan gerakan ini seperti mereka yang tergabung dalam Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ati Islami, dan Islamic Salvation Front (FIS).[2] Salah satu ciri teologi dan doktrin keagamaan utamanya adalah kembali kepada kepercayaan fundamental agama dalam semua praktik kehidupan keagamaan yang secara literal mendasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah. Karen ciri ini, John L. Esposito (1992) lebih suka menyebut kelompok ini dengan revivalisme Islam.[3]

Jika dilacak, maka kelompok revivalis ini sebenarnya telah tumbuh sejak lama di republik. Pada abad ke-20, sebagai respons eksternal dan semangat nasionalisme, politik identitas Islam ditujukan untuk melawan kolonialisme Belanda dan devrivasi ekonomi-politik yang melahirkan Sarekat Islam (SI) dengan ideologi revivalisme Islam, Mahdiisme atau Ratu Adil dan antikolonialisme.[4] Gerakan ini kemudian menguat pada Masyumi, Darul Islam (DI) dan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII).[5] DDII menjadi lembaga Islam pertama yang mengusahakan secara serius dan terorganisir pengiriman mahasiswa ke Timur Tengah. Sebelum peran ini diambil alih oleh Departemen Agama, DDII menjadi agen utama untuk distribusi beasiswa dari Rabithah Alam Al-Islami yang didukung pendanaannya oleh Saudi Arabia untuk belajar di Timur Tengah. Untuk memudahkan hubungan dengan Saudi Arabia, DDII bahkan membuka kantor di Riyadh pada tahun 1970-an. Hingga 2004, DDII telah mengirim sebanyak 500 mahasiswa ke Timur Tengah dan Pakistan. Mereka kebanyakan direkrut dari kader organisasi-organisasi Islam modernis yang secara struktural dan kultural terkait dengan Masyumi. Para alumnus pendidikan Timur Tengah inilah yang menjadi aktor utama penyebaran gerakan revivalisme Islam di Indonesia.[6]

Sejatinya, revivalisme keagamaan adalah fenomena yang

---

2 O. Roy. (1994). *The Failure of Political Islam*, London: I.B. Tauris & Co Ltd, 2-4.

3 J. L.Esposito. (1992). *The Islamic Threat Myth or Reality?*. Oxford: Oxford University Press, 7-8.

4 A. Azra. (2000). *"Muslimin Indonesia: Viabilitas "Garis Keras"*, dalam Gatra Edisi Khusus, 44.

5 I. Hasani (ed.). (2010). Wajah Para Pembela Islam, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.

6 M. Imdadun Rahmat. (2005). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Gerakan Revivalisme Islam ke Indonesia (1980-2002).* Jakarta: Erlangga, 83.

lazim terjadi di banyak setiap agama. Menjadi persoalan kemudian, ekslusivisme ajaran keagamaan yang dipilih menjadi doktrin gerakannya menegasikan kelompok yang berbeda. Di sinilah revivalisme Islam mendapati tantangannya. Dalam konstruksi masyarakat majemuk, seperti Indonesia, ideologi revivalis jelas tidak kompatibel. Meskipun tidak menggunakan pendekatan *violent* dalam mencapai tujuannya, kelompok revivalis yang dalam perkembangan mutakhir menggunakan jalur politik untuk mewujudkan gagasannya, telah mengikis jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan, yang justru merupakan jaminan konstitusional dan HAM dalam Konstitusi republik.

Revivalisme yang tumbuh di tengah masyarakat majemuk kemudian diidentifikasi sebagai ancaman terhadap demokrasi. Sepanjang ekspresi keagamaan itu berorientasi pada pemurnian internal kelompoknya, maka kerangka demokrasi mesti mengafirmasi. Tetapi *nature* dakwah keagamaan yang menyeru seluas-luasnya umat telah menimbulkan reaksi dari kelompok keagamaan lain. Belum lagi pergumulannya dengan teks-teks keagamaan literal yang memungkinkan pemahaman keagamaan radikal. Tampak jelas bahwa revivalisme adalah *environtment* yang kontributif pada radikalisasi pandangan keagamaan Islam.

Laporan kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan 2018 yang disusun oleh SETARA Institute secara paralel menyajikan laporan tematik yang membahas dan mendalami tema spesifik untuk menangkap kecenderungan di tingkat provinsi tentang fenomena dan praktik bernegara dan hubungannya dengan jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan. Meluasnya adopsi syariah Islam sebagai bagian dari hukum positif dan islamisasi ruang publik jelas tidak bisa dipisahkan dari gerakan revivalisme Islam Indonesia.

Laporan ini berjudul ***Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah***, dengan lokus penelitian Aceh, Sumatera Barat dan Nusa Tenggara Barat (NTB). Dalam konstruksi ketatanegaraan, tiga daerah ini memiliki perbedaan kewenangan. Jika Aceh mengadopsi desentralisasi asimetris, maka Sumatera Barat dan Nusa Tenggara Barat mengadopsi desentralisasi simetris atau biasa, sebagaimana umumnya daerah lain. Dengan desentrasisasi asimetris dan 'kewenangan' menerapkan syariah Islam, Aceh menjadi salah satu contoh bagaimana pelembagaan syariah Islam dalam hukum daerah (qanun) yang paling agresif. Sedangkan Sumatera Barat yang memiliki tradisi keagamaan-

adat sangat kuat sebagaimana tertuang dalam *adat basandi syara, syara basandi kitabullah,* meskipun tidak diberi kewenangan eksplisit seperti Aceh, menampilkan performa yang sama dengan Aceh, yakni adopsi syariah Islam dalam hukum daerah dalam bentuk perda-perda syariah. Meskipun masih terbatas pada hukum perdata Islam, akselerasi penerapan dan penerimaan publik Sumatera Barat telah mengokohkan justifikasi sosiologis keberlakuan produk hukum daerah yang berbasis agama. Sementara Nusa Tenggara Barat, berbekal kewenangan atribusian sebagaimana dijamin dalam Pasal 18 ayat (6) dan Pasal 18B UUD Negara RI 1945, juga mengoptimalkan dominasi mayoritas Islam sebagai justifikasi pelembagaan syariah Islam menjadi produk hukum daerah.[]

BAGIAN 2

Latar Demografis dan Konteks Sosiokultural

A. Aceh

Salah satu yang ironi dalam penabalan predikat istimewa Aceh adalah tidak pernah mengakomodir secara spesifik tentang keragaman yang ada untuk ditonjolkan. Hemat penulis, keanekaragaman suku, bahasa, dan budaya yang menyusun entitas di Aceh pasca kemerdekaan Indonesia membuat Aceh berbeda. Dalam tuntutannya agar Aceh menjadi provinsi istimewa di Indonesia, Daud Beureueh yang pernah memimpin gerakan pemberontakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) (1953-1963) mengedepankan keinginan untuk mengamalkan syariat Islam.[7] Demikian juga saat nama provinsi Aceh ditabalkan menjadi Daerah Istimewa Aceh (1959-2001) melalui Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia Nomor 1/Missi/1959. Status ini mengedepankan ciri khas tentang agama, pendidikan, dan budaya (Aceh secara khusus).

Mengawali politik desentralisasi Indonesia pasca jatuhnya rezim Orde Baru, predikat istimewa diperbaharui melalui Undang-undang nomor 44 tahun 1999 dengan menambahkan satu lagi keistimewaan, yaitu peran ulama dalam pembangunan. Tiga momentum sejarah tersebut tidak menyingkap sedikitpun tentang sisi keragaman budaya Aceh. Dalam proses terbentuknya provinsi

7 Syamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik; Kasus Darul Islam di Aceh*. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta (1990). Ini juga termuat dalam Ibrahimy, El Nur. *Tgk. M. Daud Beureueh Perannya dalam Pergolakan Aceh*. Gunung Agung: Jakarta (1982)

Aceh, seperti salah satu peta yang memperlihatkan bahwa sebagian daerah Tapanuli Tengah termasuk ke dalam wilayah Aceh.[8] Ini bukti kuat bahwa Aceh dibentuk atas dasar keragaman. Terakhir, saat Aceh mendapat kesempatan menyusun Undang-undang Pemerintah Aceh (UUPA) sebagai buah dari point Memorandum of Understanding antara Pemerintah RI dan Gerakan Aceh Merdeka (GAM), yaitu Undang-undang Nomor 11 tahun 2006 tentang Pemerintah Aceh juga tidak menemukan semangat pembangunan yang mengedepankan keragaman tersebut. Dapat dikatakan bahwa hingga saat ini masyarakat Aceh tidak memiliki ketahanan yang kuat untuk mengelola keragaman yang ada. Berikut penjelasan mengenai kondisi keragaman tersebut.

Komposisi Etnis dan Keagamaan

Mengenai keragaman etnis. Berdasarkan perkiraan resmi dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Aceh, komposisi penduduk suku asli (Bukan perantau) di Aceh adalah yang terbesar, kemudian diikuti oleh suku Gayo. Selanjutnya ada suku Alas, suku Simeulue yang dalam hal ini memiliki tiga bahasa, yaitu Lekon, Sigulai, dan Devayan. Berikutnya adalah Suku Tamiang yang menuturkan bahasa Melayu Tamiang, suku Aneuk Jamee, yang identika dengan bahasa Minang. Selanjutnya ada suku Kluet dengan bahasa Kluet. Terdapat juga suku Pak Pak di wilayah Kabupaten Aceh Singkil dengan bahasa Pak Paknya. Mereka hidup berdampingan dengan masyarakat Singkil lainnya yang masing menuturkan bahasa yang berbeda, yaitu Baapo, Haloban, dan Si Alut.[9] Mayoritas dari suku-suku ini adalah pemeluk Islam, selain sejumlah kecil suku Pak Pak yang masih menganut Kristen dan Katolik.

Di Aceh terdapat sejarah migrasi penduduk yang unik, yang kemudian mengalami penyatuan. Di kabupaten Bener Meriah dan Aceh Tengah terdapat warga transmigran suku Jawa yang sudah menetap turun-temurun sejak masa kolonial Belanda untuk bekerja perkebunan kopi dan tebu. Tidak banyak diantara mereka yang tahu

8 Pemerintah Daerah Istimewa Atjeh. *Lapuran Tahun 1960 Pemerintah Daerah Itimewa Atjeh*. Kutardja (1961)

9 Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Aceh, *Data Kebudayaan dan Pariwisata Aceh*, Banda Aceh (2015).

pasti daerah asal mereka di pulau Jawa. Meski demikian mereka memelihara bahasa Jawa dalam keseharian di keluarga. Hal ini sama kisahnya dengan warga keturunan Tionghoa di Banda Aceh yang juga datang sejak masa kolonial Belanda dan saat ini semua sudah menjadi Warga Negara Indonesia (WNI). Mereka juga memelihara bahasa dan budaya mereka, termasuk agama mayoritas mereka, Budha.[10] Demikian juga halnya dengan sebagian masyarakat suku Batak Karo yang memeluk agama Kristen dan Katolik di Kabupaten Aceh Tenggara juga telah bermigrasi sejak lama dengan masyarakat suku Alas di sana.[11] Berbeda dengan suku Pak Pak Boang di Aceh Singkil. Mereka bukan orang asing, melainkan masyarakat yang telah bermukim di perbatasan Aceh dan Sumatera Utara, tepatnya Kabupaten Pak Pak Barat.[12] Suku ini juga yang hingga saat ini masih ada yang memeluk agama kepercayaan leluhur mereka, yaitu Pambi atau Palbegu, atau belum memeluk Kristen dan atau Katolik.[13] Selain itu, asimilasi masyarakat suku Minang di pesisir barat dan selatan Aceh juga unik hingga ada suku Aneuk Jamee di Aceh Selatan dan Baapo di Aceh Singkil. Mereka menuturkan bahasa Minang dengan akses yang sedikit berbeda.

Kendalanya bahwa saat ini ternyata tidak mudah untuk menghitung demografi penduduk berdasarkan komposisi etnis dengan agama sekaligus, termasuk barangkali jumlah penutur bahasa tertentu di kawasan tertentu. Sebagai contoh berapa banyak etnis Pak Pak yang memeluk Islam atau Kristen, mengingat dalam pencatatan kependudukan tidak mensyaratkan penulisan etnis, terkecuali agama. Sulit juga menandai etnis dari sisi penuturan bahasa. Mereka yang

---

10 Usman, A. Rani, *Etnis Cina Perantuan di Aceh*. Yayasan Obor Indonesia: Jakarta (2009). Lihat juga Srimulyani, Eka (et all), “Negotiated Space of Chinese in Banda Aceh; Identity and Community”. Forthcoming article in Al-Jami`ah Journal of Islamic Studies, (2019)

11 Kushnick, Geoff, *Bibliography of Works on the Karo Batak of North Sumatra, Indonesia, Missionary Reports, Anthropological Studies, and Other Writings from 1826 to the Present*, Department of Anthropology, University of Washington, Seattle. Version 1.2/April 2010.

12 Viner, A.C., Kaplan, E.L., “The Changing Pakpak Batak”, *Journal of the Malaysian Branch of the Rolay Asiatic Society,* Vol. 54, No. 1 (239), (1981), hal. 93-105

13 Alfairusy, Muhajir, *Singkel; Sejarah, Etnisitas dan Dinamika Sosial*. Pustaka Larasan: Denpasar (2016), hal. 246.

hidup di Aceh Singkil, meski berbeda etnis mereka malah terbiasa menuturkan dua bahasa sekaligus dalam keseharian mereka, Pak Pak dan Baapo. Demikian juga di Aceh Tengah, bahkan tiga bahasa sekaligus, yaitu Gayo, Aceh, dan Jawa. Kesulitan penghitungan tersebut juga pada etnis Cina keturunan di Aceh dengan agama-agama yang mereka peluk, Budha, Katolik, Kristen, dan bahkan yang sudah memeluk Islam, sehingag sulit memperoleh informasi pasti, terkecuali hanya perkiraan. Berikut data kependudukan yang didasarkan pada pemelukan agama di Aceh.

Tabel 1.
Komposisi Penduduk Berdasarkan Agama

Agama	**Islam**	**Kristen**	**Hindu**	**Buddha**	**Katolik**
Penduduk (Jiwa)	5,013,152	64,015	4,447	172	8,336

Sumber: Sensus Penduduk Indonesia, Direktorat Jenderal Kependudukan dan Catatan Sipil, 2015

Data di atas menunjukkan jumlah Muslim jauh berkali-kali lipat besarnya dibandingkan pemeluk agama-agama lainnya, atau hanya 1,51 persen dari total penduduk Aceh, atau hanya 1,53 persennya saja dari jumlah penduduk Muslim. Berikutnya, setiap pemeluk agama tentu berhak untuk memiliki tempat ibadah sesuai dengan keyakinan masing-masing, baik yang mereka dirikan secara pribadi maupun sebagai fasilitas yang berasal bantuan pemerintah, seperti yang banyak diperoleh oleh ummat Islam di Aceh saat ini. Berikut jumlah tempat/ rumah ibadah setiap agama saat ini di Aceh.

Tabel 2.
Komposisi Tempat Ibadah

Tempat ibadah	Mesjid/ Meunasah	Gereja Protestan	Gereja Katolik	Vihara
Jumlah (Bangunan)	3.928	42	19	9

Sumber: Kementerian Agama Provinsi Aceh, 2015

Khusus untuk Gereja Protestan, data ini sepertinya tidak hanya mengakomodir rumah ibadah yang resmi terdaftar, sehingga sudah termasuk jumlah rumah ibadah lain seperti yang diprotes oleh ummat Islam di Aceh Singkil akhir tahun 2015 lalu tentang jumlah Undung-undung ummat Protestan yang semakin banyak. Jika melihat kepada data Badan Pusat Statistik pada tahun yang sama, hanya terdapat 36 Gereja Protestan.[14] Namun demikian jumlah rumah ibadah Kristen dan Katolik terbesar juga ternyata bukan di Singkil sebagaimana yang disengketakan, tapi di Kabupaten Aceh Tenggara, di mana di sana tidak ada Muslim yang mempersoalkan jumlah Gereja, saat ini jumlah Gereja di Aceh Tenggara 124 unit, sementara di Singkil hanya 24 unit. Kembali lagi, karena tidak ada data yang pasti tentang komposisi etnis, seperti etnis Batak Karo di Aceh Tenggara yang umumnya non-Muslim, tapi berdasarkan data statistik kependudukan diperoleh jumlah pemeluk Protestan di Aceh Tenggara sedikit lebih besar dibandingkan dengan di Aceh Singkil. Di tahun 2014 tercatat penduduk Protestan di Aceh Tenggara adalah sebanyak 10.537 jiwa, sementara di Singkil sebanyak 8.282 jiwa.[15] Jika jumlah penduduk tersebut dibandingkan dengan keberadaan jumlah Gereja Protestan, maka terlihat komposisi yang lebih baik. Artinya, dari sisi kebutuhan tempat ibadah umat Kristen di Aceh Tenggara

14 Badan Pusat Statistik Aceh, *Aceh Dalam Angka 2015*, Banda Aceh, hal. 111

15 *Op. Cit*., hal. 112

terlihat lebih memadai. Saat ini jika dibagi maka angkanya 1 : 85 jiwa, dibandingkan dengan komposisi di Singkil, yaitu 1 : 345 jiwa, sehingga terang terlihat mereka memiliki kebutuhan. Apalagi menurut Pembimas di provinsi, bahwa umat mereka di Singkil hidup berpencar, sehingga akses mereka ke tempat ibadah ada yang jauh.[16]

Berikutnya adalah mengenai ragam keyakinan. Pertama, dalam Islam. Di internal Islam sendiri, meski tidak berbeda secara ekstreem untuk penggunaan tempat ibadah sebagaimana di kalangan Protestan, namun terdapat faham-faham, seperti dua terbesar saat ini di Aceh, yaitu Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama (NU).[17] Keduanya telah membangun organisasi dan berjejaring hingga ke kabupaten dan kota, termasuk mendirikan sekolah, sekolah tinggi hingga panti asuhan yang lebih banyak dilakukan oleh organisasi Muhammadiyah. Organisasi Islam lainnya di Aceh, yaitu Al-Washliyah dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI), namun kirprah mereka tidak sebesar yang dua di atas.

Selain itu pernah berkembang sejumlah aliran yang kemudian hilang setelah divonis sesat oleh sekalangan masyarakat dan Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh, seperti yang tertua adalah Ahmadiyah. Aliran ini awalnya diterima, saat di awal tahun 1900an menyambangi Aceh, yaitu Aceh Selatan yang dibawah pimpinannya yang bernama Maulana Rahmat Ali. Sayangnya setelah dakwah Ahmadiyah terpaksa berhenti di tahun 1926 lantaran tidak diterima oleh ulama setempat.[18]Ahmadiyah di Aceh muncul setelah mengalami perkembangan secara

---

16 Wawancara dengan Samarel, Pembimas Agama Kristen, Kantor Kementerian Agama Aceh, Banda Aceh, 17 Juni 2019.

17 Dapat diperkirakan bahwa NU memiliki pengikut lebih besar di Aceh dibandingkan Muhammadiyah, mengingat sebagian besar pengikut NU adalah kalangan Dayah atau tradisionalis yang banyak tersebar di Aceh. Dibandingkan dengan Muhammadiyah, amalan-amalan NU cenderung tidak dipermasalahkan, sedangkan Muhamamdiyah banyak tidak sependapat dengan amalan Muslim tradisionalis. Diantaranya adalah dengan tidak berzikir bersama setelah shalat, menghindari berkenduri kematian, dan lainnya. Hal lain, pengurusan organisasi NU di Aceh saat ini juga dipimpin oleh kalangan dari Dayah, yaitu Faisal Ali, yang juga menjabat sebagai Sekretarus Himpunan Ulama Dayah.

18 http://ahmadiyah.id/ahmadiyah/sejarah-ahmadiyah-aceh (diakses pada 1 Juni 2019)

nasional di Indonesia yang kemudian kembali banyak ditolak, termasuk oleh MUI selaku ulama pemerintah. Di Aceh sendiri Ahmadiyah menjadi ajaran yang difatwakan sesat oleh MPU Aceh melalui Pedoman Identifikasi Aliran Sesat nomor 04 tahun 2007. Alasannya adalah karena secara akidah, pandangan Ahmadiyah yang meyakini ada Nabi setelah Nabu Muhamamd tidak sesuai dengan akidah ahlu sunnah wa al-jama`ah (Aswaja). Namun demikian aliran Ahmadiyah bukan berarti punah di Aceh. Penulis sendiri pernah berkomunikasi dengan tokoh penanggungajwab Ahmadiyah untuk Aceh yang berasal dari Jakarta. Lantaran kondisi yang tidak memungkinkan membuat mereka masih urung untuk meresmikan Ahmadiyah kembali di Aceh. Pengikut-pengikut mereka masih ada, meski sangat minim dan dapat dikatakan sembunyi-sembunyi.

Vonis yang sama kepada Ahmadiyah juga pernah dijatuhkan oleh MPU atas desakan faham mayoritas, Aswaja kepada aliran Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar), yang dituangkan dalam Fatwa MPU Aceh nomor 1 tahun 2015. Bahkan berdasarkan atas tuduhan penodaan agama Islam, para tokoh organisasi ini harus dipidana penjara.[19] Sebelumnya juga pernah berkembang ajaran Millata Abraham di sekalangan masyarakat Kota Banda Aceh pada tahun 2011. Namun bedanya pengikut faham ini tidak sampai dihukum. Mereka hanya disyahadatkan kembali di Masjid Raya Baiturrahman. Sebelum itu juga berkembangan aliran Laduni di Aceh Barat. Mereka juga tidak dipidana, namun kemudian hanya

19 Mengenai reaksi pemerintah terhadap Gafatar terdapat polemik karena memidanakan mereka. Belum ada preseden hukum selama ini tentang penjatuhan sanksi pidana kepada pengikut ajarah yang dituduh sesat tersebut. Orang tua dari salah seorang terdakwa anggota Gafatar yang bernama Fuadi Mardhatillah, yaitu Fuad Mardhatillah pernah menyampaikan kepada penulis bahwa keputusan Walikota Banda Aceh saat itu, Illiza Sa`aduddin Djamal yang sangat berkeinginan agar anggota Gafatar diproses secara hukum adalah sangat berlebihan. Dia juga telah memintakan beberapa pihak sebagai ahli untuk bersaksi di depan pengadilan untuk menghindari sanksi pemidanaan, namun pihak pengadilan tidak bergeming untuk kemudian merekonsiliasi kasus ini. Hemat penulis ini juga salah satu catatan praktek fundamentalisme Walikota Banda Aceh saat itu yang terkenal gigih melaksanakan dakwah islamiyah dan memiliki resistensi yang tinggi terhadap pelanggar syi`ar dan syari`at Islam. Salah satu tautan media yang pernah menganalisa peristiwa ini adalah https://tirto.id/memenjarakan-gafatar-ckkq (Diakses 24 Juni 2019), yang turut mempertanyakan keputusan pemerintah, termasuk di tingat nasional saat itu.

memicu MPU Aceh mengeluarkan Fatwa nomor 8 tahun 2012 Pemahaman, Pemikiran, dan Pengamalan yang Menyimpang dari Islam.

Selain itu di Aceh sendiri juga sejak lama berkembang aliran tarekat, seperti Naqsyabandiyah, Syatariah, dan Qadiriyah. Ini juga yang sebenarnya menjadi bahan kajian khazanah keislaman yang besar untuk Aceh. Namun sangat disayangkan tumbuh kembangnya sebagian praktek tarekat akhir-akhir ini ditengarai memiliki dimensi politik praktis. Beberapa tahun belakangan ini di Aceh juga berkembang sejumlah majelis zikir sejak ritual ini menjadi trend dilaksanakan di tempat-tempat publik, seperti masjid besar, lapangan, atau halaman kantor pemerintah.

Dua majelis zikir yang terbesar saat ini di Aceh adalah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT) yang didirikan oleh Amran Waly al-Khalidy pada tahun 2002, yang saat ini sudah menyebar ke berbagai provinsi di Indonesia, dan bahkan beberapa negara di Asia Tenggara. MPTT adalah pengembangan dari ajaran tasawuf Wahdah, yang menekankan pada ajaran *ma`rifat* (mengetahui Allah), sehingga menuai kontroversi di sejumlah kabuapten dan kota lantaran dituduh memperlemah akidah. MPTT mengembangkan ritual zikir dengan nama *Rateb Seuribee* (Zikir seribu). Namun saat ini tudingan tersebut sudah surut, bahkan ada MPU, seperti di Aceh Barat Daya yang tidak mengatakan MPTT sesat setelah dilakukan pengkajian.

Kedua, adalah Majelis Pengajian dan Zikir Tasawuf, Tauhid dan Fiqh (TASTAFI) yang didirikan oleh Hasnoel Basri pada tahun 2017. Majelis pengajian ini memiliki fokus untuk mengembangkan tiga bidang ilmu tersebut, yaitu tasawuf, tauhid dan fiqih yang mereka nilai merupakan landasan penting untuk pembangunan karakter manusia Aceh yang sesungguhnya. Kajian ini sendiri menurut mereka bersumber dari kitab-kitab yang menurut mereka *mu`tabarah* (biasa dipelajari), sementara untuk tasawuf mereka mengklaim mengamalkan Tarekat Naqsyabandiyah. Tastafi sendiri dapat dinilai sedang dikembangkan oleh kalangan Dayah yang bisa mempelajari fiqh.[20]

---

20 Sejumlah pengajian Tastafi yang dilaksanakan di berbagai daerah di Aceh saat ini dapat ditonton melalui tautan http://www.acehmengaji.com/category/tastafi-

Selain Islam, dalam agama Kristen juga terdapat sejumlah aliran. Saat ini menurut Pembimas Agama Kristen di Kantor Kementerian Agama Wilayah Aceh terdapat 29 aliran. Terbanyak bahkan berkembang di Kabupaten Aceh Singkil dan Aceh Tenggara.[21] Setiap aliran menurutnya terdaftar secara resmi di pusat kepengurusan, di Tarutung, Kabupaten Tapanuli Utara. Berbeda dengan umat Katolik yang dikenal hanya satu aliran, dan untuk umat yang di Aceh keorganisasian mereka berpusat di Tapanuli Tengah.

Aceh juga memiliki penduduk yang memeluk agama Budha. Jumlah pemeluk terbesar saat ini ada di Banda Aceh, di mana mayoritas mereka adalah etnis China keturunan.[22] Di Banda Aceh sendiri mereka melaksanakan peribadatan yang terpusat di empat Vihara, yaitu Dewi Samudera, Dharma Bhakti, Maitri, dan Sukyamurni. Penting untuk diketahui, bahwa perbedaan aliran diantara ummat beragama selain Islam di Aceh belum pernah mencatat adanya konflik terbuka yang berujung pada tindak kekerasan, meski pikiran untuk saling menyalahkan tersebut ada dan berpotensi pada konflik terbuka suatu saat.

B. Sumatera Barat

Pada awal-awal reformasi, di Sumatera Barat seolah tidak afdhal jika tidak berbicara tentang kembali ke sistem nagari. Prof. Sjahmunir menyebutkan tujuan kembali ke Nagari merupakan bagian dari tujuan mengembalikan orang Minangkabau kepada identitas lokalitasnya yang dalam adagium adat Minang disebut dengan "*Siriah pulang ka gagangnyo, pinang suruik ka tampuaknyo dan desa pulang ka nagari*" (Daun sirih kembali ke gagangnya, buah pinang kembali ke tandannya dan berdesa kembali ke sistem bernagari).[23]

---

aceh/ (Diakses 25 Juni 2019)

21 Wawancara dengan Samarel, Pembimas Agama Kristen, *ibid*.

22 Wawancara penulis sendiri saat melakukan kajian Contending Modernities Aceh dengan Soenwardi dan Yuswardi, pengurus Yayasan Budha Dharma Bhakti, Banda Aceh, 2016.

23 Sjahmunir (2001) Pidato pengkuhan guru besar tetap hukum perdata adat, Fakultas Hukum Universitas Andalas pada 5 Januari 2001, dalam Alfan Miko,

Bagi orang Minangkabau kembali bernagari, sama halnya kembali ke habitat. Nagari bagi orang Minang secara umum dimaknai sebagai satu kesatuan adat dan hukumnya, satu kesatuan ulayat dan satu kesatuan masyarakat, dimana fungsi tungku tigo sajarangan, tali tigo sapilin dapat terejawantah sebagaimana aslinya. Perda Kabupaten Agam No. 31 tahun 2001, mendefinisikan nagari sebagai satu kesatuan masyarakat hukum adat dalam daerah provinsi Sumatera Barat, yang terdiri dalam himpunan beberapa suku yang mempunyai wilayah dan batas-batas tertentu, mempunyai harta kekayaan sendiri, berhak mengatur dan mengurus rumah tangganya sendiri, dalam memilih pemimpin dan pemerintahannya.[24]

Berbicara kembali ke sistem nagari, bagi orang Minang sesungguhnya selain membincangkan pengaturan daerahnya secara otonom, tetapi juga bicara tentang penguasaan aset tanah ulayat yang tidak sekedar bermakna sebagai alat produksi menurut pendekatan Marxis, tetapi juga berbicara soal identitas. Orang Minangkabau akan merasa kehilangan identitas jika sudah tidak lagi memiliki tanah ulayat. Dan dalam perjalanannya setelah terjadi integrasi bahkan intergrasidengan Islam, identitas orang Minang bertambah menjadi Islam.[25]

Lagalitas dari kebijakan nasional yang dijadikan rujukan perubahan nama "Desa" kembali menjadi "Nagari", adalah UU No. 22/1999 yang diturunkan dalam bentuk Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri No. 63 tahun 1999 yang menyebutkan: "Sebutan untuk desa adalah kepala desa, Badan Perwakilan Desa dan Perangkat Desa disesuaikan dengan kondisi sosial budaya dan adat istiadat masyarakat setempat". Yang menurut banyak akademsi di Sumatera Barat, utamanya dari Fakultas Hukum Universitas Andalas Padang merupakan peluang untuk kembali pada sistem pemerintahan nagari.[26]

Pada sisi yang berbeda, UU No. 22 tahun 1999 bagi banyak kalangan

---

halaman 19.

24 Perda Kabupaten Agama No. 31 tahun 2001. diakses pada 20 Juni 2019 pukul 22.00 di Padang.

25 Wawancara mendalam dengan DR. Kurniawarman Dosen hukum adat Universitas Adalas pada 24 Juni 2019 di Padang.

26 Alfan Miko (2006) "*Pemerintahan Nagari dan Tanah Ulayat; 70 Prof. DR. Sjahmunir, AM. MH*". Padang: Andalas University Press.h, 16.

masyarakat di Sumatera Barat dimaknai sebagai produk kebijakan yang sesuai dengan kehendak masyarakat Sumatera Barat untuk kembali pada susunan pemerintahan yang sesuai dengan filosofi *"Adat basandi syara', syara' basandi kitabullah"* (ABS-SBK). Atau yang secara umum diartikan sebagai adat yang bersendikan pada syariat (Islam) dan Syariat (Islam) yang bersendikan pada kitabullah (al-Quran), yang juga dimaknai sebagai keinginan luhur masyarakat Sumatera Barat.[27]

Sejak disepakatnya peraturan daerah perubahan pemerintahan desa ke pemerintahan nagari itulah sesungguhnya di Sumatera Barat sedang menuju pada proses yang oleh banyak kalangan disebut dengan "*local reinventing*". Dalam pengertian menguatnya kembali identitas "Keminangan" an kedaerahan.. Isu utamanya selain keinginan menggebu untuk mengatur rumah tangganya sendiri yang sesuai adat Minangkabau, tetapi jargon-jargon yang mengiringinya seperti "*Minang adalah Islam dan Islam adalah Minang*", menjadi ikut menguat. Dalam kaitan ini Kurniawarman menyebutnya sebagai proses integrasi dan alkulturasi antara adat dan Islam.[28]

Pada sisi pemerintah daerah, persis setelah mengukuhkan diri kembali kepada identitasnya, di Sumatera Barat kemudian bersemangat memproduksi regulasi atau peraturan bersyariah. Aturan atau regulasi beryari'ah dalam pencermatan historis pertama kali diproduksi Pemerintah Kabupaten Solok yang pada 2001 dipimpin oleh Gamawan Fauzi. Dalam dalam waktu cukup singkat DPRD Solok bersama Bupati telah berhasil melahirkan 4 (empat) buah Perda bersyariah. Yakni Perda Wajiab Pandai Baca Tulis al-Quran bagi siswa-siswi, Perda Wajib Berbusana Muslim-Muslimah, Perda Pencegahan dan Penanggulangan Maksiat dan Perda Zakat, Infaq dan Shadaqah.[29] Lahirnya regulasi berbiaya murah namun populis seakan menjadi trend saat itu, utamanya sejak 2004. Banyak daerah yang melakukan studi banding ke Kabupaten Solok untuk sekedar mengcopy paste maupun

27 Ibid.

28 Wawancara mendalam dengan DR. Kurniawarman Dosen hukum adat Universitas Adalas pada 24 Juni 2019 di Padang.

29 Sudarto (2006) "Tantangan dan Peluang Perda-Perda Syari'ah paska Otonomi Daerah di Sumatera Barat" (Makalah disampaikan pada Lokakarya Jaringan Antar Iman di Wisma Remaja Puncak Bogor yang diselenggarakan oleh Persekutuan Gereja-Gereja (PGI) Pada 15-17 Feburuari 2016.

mereplikasi dengan pola parafrase terhadap peraturan atau regulasi syariah dimaksud.

Konsekuensi yang menyertai menjamurnya perda/regulasi di Sumatera Barat, baik secara langsung maupun tidak telah berdampat pada tidak hanya isu favoritisme agama, tetapi juga terjadinya praktik-praktik diskriminasi terhadap kelompok-kelompok rentan terutama mereka yang berasal dari Non Muslim dalam bentuk ketidakadilan atas hak-hak pendidikan agama dan keagamaan peseta didik, pemberlakuan busana Muslim dan Muslimah dan penyesuaian bagi siswi non Muslim, hingga munguatnya isu pemurtadan/Kristenisasi utamanya, hingga penolakan-penolakan tempat ibadah bagi non Muslim serta sweeping lokasi-lokasi yang diduga menjadi tempat maksiat dan praktik-praktik favoritisme keagamaan lainnya.

Persoalan menjadi semakin rumit, ketika lokalitas dengan segala klaim identitasnya tersebut harus berbagi ruang publik kepada warga negara lainnya yang berbeda identitas, utamanya yang berlainan identitas keagamaannya. Kelompok-kelompok yang berlainan agama seolah dianggap makhluk asing (alien) yang sedang menumpang tinggal di daerahnya. Pemerintah Daerah yang notabenenya hanya sebagai perpanjangan tangan pemerintah "Pusat" dalam dalam hal urusan dan mengelola administrasi kewarganegaraan, namun dalam praktiknya seringkali terjebak dalam state favoritsme terhadap agama dominan dan adatnya. Alasany utamanya adalah "dimana bumi di pijak di sana langit dijunjung"

Kelompok berbeda sebagai pendatang harus menjadi tamu manis tidak banyak bersuara, utamanya menuntut hak konstitusional bermacam-macam. Hal ini menjadi semakin kentara ketika yang dianggap pendatang itu berlainan agama dan kepercayaan itu menuntut hak konstitusionalnya berupa pendirian rumah/tempat ibadah. Tamu seolah harus diam menunggu belas kasih dan kemurahan hati dari pemerintah daerah dan atau penduduk "asli" yang mengklaim pemilik sah atau putra daerah asli. Meski kenyataannya entah sampai kapan belas kasih dan kemurahan hari itu menjadi nyata.

Selain problem sebagaimana terurai di atas, seiring dengan semakin bangkitnya sentimen global agama-agama meninjam termnya

John Naisbitt,[30] problem-problem segregasi berdasarkan agama dan keyakinan juga terjadi di Sumatera Barat. Misalnya belakangan ini mulai muncul penolakan-penolakan atas kontrakan dan kos-kosan bagi non Muslim. Dengan kata lain, sebagian masyarakat mulai memberlakukan aturan tidak tertulis untuk meneriima anak kos dan kontrakan bagi Muslim. Selain itu narasi-narasi kebencian juga semakin menguat melalui mimbar-mimbar keagamaan bersamaan munculnya kelompok "*religious new movement*" yang cenderung intoleran dengan keberagaman.

Namun demikian, sesungguhnya keengganan sebagian besar masyarakat Sumatera Barat menerima pendatang yang non Muslim, karena bagi mereka Islam bukan sekedar agama melainkan identitasnya. Semangat menggebu tentang identitas inilah disinyalir yang mendorong munculnya berbagai produk kebijakan intoleransi, utamanya terhadap kelompok non Muslim. Dalam kaitan ini Nusyirwan Effendi menyatakan, fenomena itu sebenarnya merupakan isu baru, sebab secara kultural pada dasarnya orang Minang itu toleran. Munculnya fenomena intoleran itu karena ada persoalan degradasi sosial tentang kurangnya pemahaman dan pengajaran akan keberagaman.[31]

Dalam kontek di Sumatera Barat, banyaknya produk kebijakan daerah, yang isinya cenderung tidak ramah kepada masyarakat non Muslim terlihat misalnya adanya aturan hanya menerima warga transmigrasi di daerahnya jika yang bersangkutan patuh pada adat Minangkabau[32]. Meskipun aturan tersebut tidak eksplisit menyebut harus beragama Islam, namun karena terjadi inkluturasi antara Islam dan adat, maka sesungguhnya agama Islam menjadi syarat bisa bertransmigrasi di wilayah Sumatera Barat. Kasus serupa juga terjadi di Kabupaten Pasaman Barat yang secara implisit bahwa transmigrasi harus mengikuti prosesi adat "malakok" atau menjadi anak kemenakan, yang dalam praktiknya persyaratan bisa "malakok" harus beragama Islam.

---

30 John Naisbitt & Paricia Aburdene (1993). "*Megatrend 2000; Kecenderungan Global Perubahan Dunia*". Jakarta: Grafiti Press. H. 15.

31 Wawancara mendalam dengan Profesor. DR. Nusyirwan Efendi(Guru Besar Antropoligi Universitas Andalan Padang) pada 24 Juni 2019.

32 Akta pelepasan 32000 hektar tanah di Kanagian Lunang Silaut pada 1976 dari delapan ninik mamak setempat kepada pemerintah untuk program transmigrasi dari Jawa.

Mengacu pada Indeks Kota Toleran (IKT) yang dirilis SETARA Institute tiga periode berturut yakni 2015, 2016 dan 2018 menyebutkan bahwa Kota Padang sebagai ibu kota provinsi Sumatera Barat selalu menempati urutan 10 besar dari 96 kota di Indonesia yang tingkat toleransinya mendapatkan skor terendah.[33]

Sementara mengacu pada hasil Susnas BPS dan laporan Bapenas 2014, menyebutkan bahwa 84 % masyarakat Sumatera Barat menolak pendirian rumah ibadah bagi non Muslim. 57,2 % menolak pelaksanaan kebaktian atau ibadah non Muslim di komplek, atau perumahan yang mayoritas beragama Islam, dan 33 % masyarakat Sumatera Barat menolak bertetangga dengan non Muslim.[34] Informasi ini menunjukkan bahwa pemenuhan atas hak konstitusional pendirian rumah ibadah masih cukup problematis di Sumatera Barat pada umumnya.

Namun sebelum menguraikan secara lebih rinci tentang temuan-temuan insiden kebebasan beragama dan berkeyakinan di Sumatera Barat, utamnya terkait hak pemenuhan atas rumah ibadah dan/atau tempat beribadah bagi non Muslim di Sumatera Barat, terlebih akan dideskripsikan sebaran demografi berdasarkan agama dan keyakinan serta peta rumah ibadah atau tempat ibadah non Muslim yang terdapat di Sumatera Barat.

Sebagaimana diketahui bersama, berdasarkan sesnsus penduduk 2010, jumlah penduduk Provinsi Sumatera Barat sebesar 4.835.821 jiwa. Sedang menurut survei 2015 yang dirilis pada 2016 penduduk Provinsi Sumatera Barat meningkat menjadi 5.259.528 jiwa. Jumlah penduduk tersebut tersebar di 19 (sembilan belas) kabupaten/kota di Sumatera Barat. Sebaran penduduk berdasarkan agama di Sumatera Barat dapat digambarkan sebagai berikut.

---

33 Halili (2018). "*Indek Kota Toleran (IKT) 2018, Mendorong Optimalisasi Peran Strategis Kota dalam Praktik dan Promosi Toleransi*" Jakarta. SETARA Instutute.

34 Laporan Survei Nasional BPS dan Bapenas yang memasukan indikator Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia tahun 2014.

Tabel 3.
Sebaran Penduduk Berdasarkan Agama

Kab/Kota	Agama/Kepercayaan									Jumlah
	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha	Konghucu	Lainnya	Tidak menjawab	Tidak ditanya	
Kab. Agam	450.891	2.907	301	19	11	1	6	-	-	454.226
Kota Bukittinggi	108.367	1.778	1.185	10	229	3	3	-	-	111,569
Kab.Dharmasraya	205.661	1.834	376	0	2	-	10	-	-	229.313
Kab. Lima Puluh Kota	347.539	449	219	2	14	3	1	-	-	348.227
Kab. Mentawai	14.789	37.321	23.668	3	15	1	1.740	-	-	56.235
Kota Padang	803.706	13.095	10.689	145	2.876	36	73	-	-	830.619
Kota Padang Panjang	45.076	268	305	4	45	-	4	-	-	45.702
Kab. Padang Pariaman	389.090	1.150	219	10	2	1	-	-	-	390.470
Kota Pariaman	78.462	270	100	2	2	-	-	-	-	78.836
Kab. Pasaman	252.005	1.220	1.485	5	9	1	-	-	-	254.675
Kab. Pasaman Barat	356.664	5.906	2.327	1	42	3	25	-	-	364.968
Kota Payakumbuh	128.782	536	344	11	154	2	-	-	-	129.829
Kab. Pesisir Selatan	428.250	509	126	8	11	-	2	-	-	428.906
Kota Sawhlunto	56.508	226	118	-	2	2	2	-	-	56.858

Kab/Kota	Agama/Kepercayaan									Jumlah
	Islam	Protestan	Katolik	Hindu	Budha	Konghucu	Lainnya	Tidak menjawab	Tidak ditanya	
Kab. Sijunjung	200.553	774	200	8	13	2	10	-	-	201.560
Kabupaten Solok	347.526	463	29	3	7	2	5	-	-	348.035
Kota Solok	58.621	352	173	1	2	1	-	-	-	59.150
Kab. Solok Selatan	143.443	558	83	4	15	1	1	-	-	144.105
Kab. Tanah Datar	336.353	378	133	3	15	3	1	-	-	336.886
Total	4.752.286	69.994	42.080	239	3.466	62	1.883	-	-	4.870.010

Tabel demografi berdasarkan agama di atas diolah dari berbagai sumber, termasuk data resmi dari BPS menurut sensus penduduk tahun 2010

Data kependudukan tersebut sebagian mengacu pada Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Sumatera Barat berdasarkan sensus penduduk tahun 2010, dan sebagian lainnya menacu pada informasi yang diterima langsung dari dewan-dewan gereja (Protestan dan Katolik, serta non Muslim lainnya) di Sumatera Barat. Termasuk data diperoleh dari sumber profil beberapa daerah kabupaten/kota di Sumatera Barat. Namun sumber ini tidak semua kabupaten menyajikandemograsi berdasarkan agama.

Beberapa temuan penting liannya terkait dengan sebaran penduduk berdasarkan agama di Sumatera Barat untuk tingkat kabupaten/kota sering kali tidak konsisten. Meskipun data resmi BPS menunjukkan persebaran penduduk cukup merata di setiap kabupaten/kota, namun tidak jarang dalam catatan beberapa kabupaten menuliskan bahwa jumlah penduduknya 100% Muslim. Antara lain seperti simpulan BPS Kabupaten Pesisir Selatan yang menyebutkan jumlah Muslim 428.250 jia, Protestan 509, Katolik 126 jiwa, Protestan 8 jiwa, Budha 11 Jiwa dan lainnya 2 jiwa. Namun dalam simpulan BPS Kabupaten Pesisir Selatan menyebutkan penduduk Kabupaten Pesisir Selatan 100% Muslim.

Potret inkonsistensi tersebut antara lain menjadi alasan bagi beberapa Kabupaten/Kota di Sumatera Barat untuk menolak pendirian rumah ibadah, atau sekedar tempat ibadah bagi non Muslim. Isu lainnya digunakan untuk menolak pembentukan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) kabupaten dengan alasan, FKUB tidak bermanfaat, karena penduduk kabupatennya 100% Muslim. Seperti yang terjadi di Kabupaten Agam, Kabupaten Tanah Datar, Kabupaten Pesisir Selatan. Sementara di Kabupaten Solok FKUB hanya ada struktur namun tidak memiliki fungsi kerja.

Berangkat dari sebaran demografi berdasarkan agama sebagaimana tergambar pada tabel di atas, jika dihitung kepemilikan rumah ibadah/ tempat resmi bagi non Muslim dari 19 (sembilan belas) kabupaten/kota hanya terdapat pada 9 (sembilan) kabupaten/kota. Sedangkan tempat ibadah yang tidak resmi terdapat pada 14 kabupaten kota. Adapun rinciannya dapat digambarkan sebagai berikut.

Pertama, Rumah ibadah resmi terdapat di Kabupaten Kepulauan

Mentawai, Kota Padang, Kabupaten Padang Pariaman, Kota Padang Panjang, Kota Bukittinggi, Kota Payakumbuh, Kota Sawahlunto, Kabupaten Pasaman Barat dan Kabupaten Pasaman. Pada 9 kabupaten/kota yang terdapat rumah ibadah resmi juga terdapat 2 (dua) tempat ibadah yang tidak resmi, yakni Kota Padang, Kota Bukittinggi.

Peneliti/penulis sengaja tidak merujuk pada sumber BPS tentang rumah ibadah berdasarkan BPS Provinsi Sumatera Barat, sebab angkanya sangat tidak valid. Misal dalam catatan BPS Provinsi, jumlah Gereja Protestan ada 2, jumlah Gereja Katolik ada 3. Data di lapangan menunjukkan bahwa Gereja Protestan, termasuk gereja etnik terdapat 6 buah gereja sedang gereja Katolik 3 buah. Lebih lanjut peneliti menemukan kesulitan dalam melakukan wawancara kepada banyak pihak, karena berbicara tentang rumah ibadah di Sumatera Barat cenderung sensitif sama dengan mempertanyakan jumlah penduduk berdasarkan agama. Banyak informan yang diwawancarai akan menyatakan bahwa di daerahnya 90 % lebih pendudukan daerahnya beragama Islam, maka wajar jika di daerahnya tidak ada rumah ibadah bagi non Muslim.

Kedua, pada 10 (sepuluh) kabupaten/kota di Sumatera Barat yang tidak terdapat atau belum dijumpai rumah ibadah bagi non Muslim, terdapat di Kabupaten Sijunjung, Kabupaten Dharmasraya, Kabupaten Tanah Datar, Kabupaten Pesisir Selatan, Kota Solok, Kabupaten Solok dan kabupaten Solok Selatan. Kota Pariaman, Kabupaten Agam dan Kabupaten Lima Puluh Kota.

Sementara itu untuk daerah-daerah yang tidak memiliki rumah/ibadah bagi non Muslim, keberadaan non Muslim dan tempat ibadahnya ditempatkan pada aula atau gedung pinjaman. Antara lain yang terjadi di Kabupaten Tanah Datar, Kota Solok, Sedangkan untuk wilayah Kebupaten Dharmasraya daerah kanagarian Sungai Rumbai mereka memanfaatkan rumah warga yang tidak dihuni, dengan penjagaan pihak kepolisian. Sementara itu untuk komunitas Kristen yang berada di Kabupaten Sawahlunto/Sijunjung mereka beribada terkadang harus ke kota Sawahlunto berjarak 50 KM, atau melakukan kebaktian dengan sembunyi-sembunyi, seperti yang terjadi di ibukota Sijunjung (Muara Sijunjung) dan di Kanagarian Sungai Tambang.

Berdasarkan data resmi yang dikeluarkan oleh Badan Pusat Statistik Provinsi Sumatera Barat, tempat-tempat peribadatan dapat digambarkan sebagai berikut:

Tabel 4.
Sebaran Tempat Ibadah

Kabupaten/Kota	Masjid	Musala	Gereja	Rumah Doa	Gereja	Rumah Doa	Vihara	Pura	Klenteng
Mentawai	56	26	209	-	-	100	-	-	-
Pesel	509	769	3	-	-	-	-	-	-
Kab. Solok	318	984	-	-	-	-	-	-	-
Sijunjung	184	920	-	-	-	-	-	-	-
Tanah Datar	320	493	-	-	-	-	-	-	-
P. Pariaman	332	1616	4	-	1	-	-	-	-
Agam	626	809	-	-	-	-	-	-	-
50 Kota	418	916	-	-	-	-	-	-	-
Pasaman	451	618	1	-	1	-	-	-	-
Sosel	187	247	-	-	-	-	-	-	-
Dharmasraya	195	494	-	-	-	-	-	-	-
Pasaman Brt	471	411	-	-	2	-	-	-	-

Kabupaten/Kota	Masjid	Musala	Gereja	Rumah Doa	Gereja	Rumah Doa	Vihara	Pura	Klenteng
Padang	641	712	2	-	3	-	5	1	-
Solok	53	77	-	-	-	-	-	-	-
Sawahlunto	48	182	1	-	1	-	-	-	-
Panjang	39	54	2	-	1	-	1	-	-
Bukittinggi	45	52	1	-	1	-	1	-	-
Payakumbuh	83	306	-	-	-	-	1	-	-
Pariaman	36	104	-	-	-	-	-	-	-

Tabel tentang tempat peribadatan di atas mengacu pada data resmi BPS Provinsi Sumatera Barat. Beberapa catatan terkait dengan data BPS tersebut adalah:

Pertama, Data berdasarkan sensus 2010 dimaksud tidak valid dan, karena selain standar penyebutan gereja dan rumah doa, sekalugus juga problem update. Misalnya kasus Kota Padang jumlah rumah ibada non Muslim terutama gereja lebih dari yang disebutkan. Demikian juga di Pesisir Selatan, menyebutkan ada 3 gereja Protestan, itu sama sekali data fiktif, seperti hanya di Kabupaten Padang Pariaman menyebutkan terdapat 4 Gereja Protestan juga fiktif, demikian juga di Padang Panjang.

Kedua, problem updating data juga terjadi pada banyak daerah, misalnya kasus keberadaan tempat ibadah pinjaman dari Kodim di beberapa Kabupaten/Kota, juga sangat berpotensi menimbulkan konflik, karena untuk daerah yang tersedia tempat ibadah/rumah doa, terkadang disebut tidak ada, sementara kabupaten/kota yang tidak terdapat tempat ibadah, di dalam data BPS disebut ada. Atas dasar dua alasan tersebut, peneliti cenderung tidak merujuk data tersebut dan memilih melakukan menggunakan data hasil pemantauan investigasi langsung.

Peneliti juga menilai, rancunya basis data BPS Provinsi Sumatera Barat dengan 19 (sembilan belas) kabupaten/kota, ikut berkonstribusi memicu terjadinya berbagai penolakan di tingkat masyarakat. Berikut diuraikan secara kualitatif deskriptif tentang insiden atau kasus-kasus KBB berkaitan dengan rumah ibadah dan atau tempat ibadah tidak resmi bagi non Muslim di beberapa kabupaten/kota di Sumatera Barat untuk beberapa tahun terakhir, yang dimulai dari kasus-kasus terbaru dan aktual.

C. Nusa Tenggara Barat

Nusa Tenggara Barat merupakan provinsi yang relatif heterogen. Heterogenitas Nusa Tenggara Barat dapat dilihat dengan mudah dari heterogitas Kota Mataram. Interaksi antar pemeluk agama di Kota Mataram dipengaruhi oleh proporsi jumlah masing-masing agama. Proporsi tersebut tergambar dalam tabel berikut.

Tabel 5.
Jumlah Penduduk Kota Mataram Menurut Agama Tahun 2010[35]

No.	Agama	Jumlah
1.	Islam	82.48%
2.	Katolik	0.75%
3.	Protestan	1.67%
4.	Hindu	13.99%
5.	Buddha	0.95%
6.	Konghucu	0.01%
7.	Agama Lokal/Kepercayaan	-
8.	Lainnya	0.14%
Jumlah		100%

Tabel di atas menunjukkan terdapat enam agama dan satu keyakinan lainnya diluar agama yang dianut masyarakat Kota Mataram. Demografi tersebut antara lain Islam sejumlah 82.48% jiwa, Katolik sejumlah 0.75% jiwa, Protestan sejumlah 1.67% jiwa, Hindu sejumlah 13.99% jiwa, Buddha sejumlah 0.95% jiwa, dan Konghucu sejumlah 0.01% jiwa. Sementara itu jumlah penganut keyakinan lainnya sejumlah 0.14% jiwa. Dari jumlah tersebut dapat diidentifikasi bahwa demografi agama di Kota Mataram cukup heterogen yang ditandai dengan keberagaman agama dalam kehidupan masyarakat. Meskipun agama Islam merupakan agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat, namun pemeluk agama non Islam di kota ini juga cukup banyak terutama agama Protestan dan agama Katolik. Dengan demikian, berdasarkan indikator agama maka demografi penduduk di Kota Mataram bersifat heterogen.

Mataram merupakan ibukota dari Provinsi Nusa Tenggara Barat. Demografi agama di Kota Mataram relatif cukup heterogen ditandai dengan keberagaman agama dalam kehidupan masyarakat. Keragaman agama dan budaya di Kota Mataram membuat kota ini menjadi kota

35 Dapat dibaca pada laman https://id.wikipedia.org/wiki/Kota_Mataram , diakses pada tanggal 16 Oktober 2018

yang ramai dikunjungi wisatawan domestik maupun mancanegara. Pawai Ogoh-ogoh adalah salah satunya. Pawai yang digelar sehari sebelumn umat Hindu melangsungkan ibadah nyepi ini mampu menarik ribuan pengunjung dan penonton untuk datang[36]. Adanya pawai ini juga merupakan salah satu bentuk kerukunan yang terjadi di masyarakat Kota Mataram.

Interaksi antar masyarakat yang baik menjadi salah satu kunci untuk menumbuhkan sikap toleransi di masyarakat. Salah satu upaya yang dilakukan oleh pemerintah yaitu mengadakan gerak jalan kerukunan umat beragama yang diawali dengan ikrar bersama. Ikrar ini merupakan pernyataan bersama berisi tekad untuk bersama-sama memelihara kerukunan umat beragama berlandaskan rasa toleransi, menjaga kedamaian dalam bingkai kebhinekaan, dan mengayomi serta memimbing umat masing-masing agama dengan tidak menolerir segala bentuk penistaan terhadap setiap agama.[37]

Visi pembangunan Pemerintah Kota Mataram Tahun 2016-2021 adalah "Terwujudnya Kota Mataram yang Maju, Religius dan Berbudaya". Adapun misi pembangunan Pemerintah Kota Kota Mataram Tahun 2016-2021 adalah sebagai berikut.[38]

a. Meningkatkan Keimanan dan Ketakwaan Masyarakat melalui Penerapan Nilai-Nilai Agama dan Kearifan Lokal dalam rangka mewujudkan Masyarakat yang Aman, Rukun dan Damai.

b. Meningkatkan Kemampuan Sumber Daya Manusia melalui Pemenuhan Pelayanan Sosial Dasar dan Penguasaan Iptek dalam rangka Mewujudkan Daerah yang Berdaya Saing.

c. Mendorong Kemajuan Ekonomi Melalui Pemberdayaan Ekonomi Rakyat Berbasis Potensi Lokal Dalam Rangka Mewujudkan Masyarakat Yang Sejahtera.

---

36 Dapat dibaca pada laman http://www.wartantb.com/menyaksikan-parade-toleransi-di-pawai-ogoh-ogoh-kota-mataram/ , diakses pada tanggal 8 Oktober 2018

37 Dapat dibaca pada laman http://www.mataramkota.go.id/berita-1024-wali-kota-mataram-lepas-peserta-gerak-jalan-kerukunan-umat-beragama , diakses pada tanggal 8 Oktober 2018

38 RPJMD Kota Mataram Tahun 2016-2021

d. Meningkatkan Kelayakan Hidup Masyarakat Melalui Penanganan SaranaDan Prasarana Perkotaan Berbasis Tata Ruang Dalam Rangka Mewujudkan Pembangunan Yang Berkelanjutan.

e. Meningkatkan Keandalan Pelayanan Publik Melalui Reformasi Birokrasi Dalam Rangka Mewujudkan Kepemerintahan Yang Baik (*Good Governance*).

Berdasarkan visi misi di atas, dapat diidentifikasi bahwa perencanaan pembangunan Kota Mataram yang berkaitan dengan toleransi, dan kerukunan hidup belum tercakup dalam visi RPJMD Kota Mataram yaitu Religius. Religius, diartikan sebagai terciptanya masyarakat kota yang menjunjung tinggi nilai-nilai Ketuhanan, mengedepankan muammallah serta toleransi yang tinggi antar umat beragama dalam suasana harmonis dalam kerangka penciptaan masyarakat madani. Di samping itu, tercantum juga di dalam misi RPJMD Kota Mataram yaitu Meningkatkan Keimanan dan Ketakwaan Masyarakat melalui Penerapan Nilai-Nilai Agama dan Kearifan Lokal dalam rangka mewujudkan Masyarakat yang Aman, Rukun dan Damai. Dengan demikian perencanaan pembangunan dalam RPJMD Kota Mataram Tahun 2016-2021 telah memuat nilai-nilai toleransi dan kerukunan hidup masyarakat meskipun masih belum menjadi program prioritas pemerintah.

Sementara itu berkaitan dengan dimensi gender dapat ditinjau dari urusan wajib pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak. Urusan ini diarahkan untuk mencapai sasaran strategis meningkatkan kesetaraan gender. Urusan pemberdayaan perempuan dan perlindungan anak merupakan bagian integral dalam penyelenggaraan pembangunan daerah yang merata dan berkeadilan. Gerakan emansipasi perempuan dalam segala aspek pembangunan harus diapresiasikan dengan memberikan kesetaraan peran antara perempuan dan laki-laki dari sisi pengarusutamaan gender serta peningkatan kualitas hidup dan perlindungan terhadap perempuan.

Uraian di atas menunjukkan bahwa perempuan dan anak menjadi salah satu kelompok sosial yang menjadi perhatian dalam perencanaan pembangunan Kota Mataram. Peningkatan kualitas hidup perempuan melalui peningkatan keterampilan

dan kemandirian, peningkatan perlindungan terhadap anak dan perempuan, terbukanya akses sumber daya dan ekonomi bagi perempuan dan anak, peningkatan partisipasi perempuan dalam kelembagaan masyarakat, pemenuhan hak anak, dan penguatan kelembagaan untuk mendukung hal tersebut dilakukan dalam rangka memberikan akses dan pemenuhan hak bagi perempuan dan anak di berbagai bidang kehidupan. Hal ini menunjukkan bahwa dimensi gender menjadi salah satu prioritas pembangunan yang dirumuskan oleh Pemerintah Kota Mataram. Dengan demikian, dimensi gender berupa peningkatan kesetaraan gender adalah salah satu muatan dalam perencanaan pembangunan Kota Mataram yang dirumuskan secara eksplisit dalam RPJMD Kota Mataram Tahun 2016-2021.[]

BAGIAN 3

Pelembagaan Syariah dan Revivalisme Islam

A. Syariah dan Ironi Keberagaman di Aceh

Harapan besar bagi bangsa Indonesia bahwa setiap warga negaranya merdeka memeluk agama, sebagaimana diakui oleh Undang-Undang Dasar 1945. Lima agama yang diakui saat ini, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha adalah buah dari kemerdekaan berkeyakinan. Dalam setiap agama juga terdapat beragam paham dan penafsiran yang memunculkan aliran-aliran. Demikian juga di masyarakat masih ada penganut keyakinan yang diwariskan oleh leluhur. Ini menjadi dasar argumentasi bahwa negara tidak dapat hanya mengayomi salah satunya, sementara keyakinan-keyakinan yang lain dibatasi ruang geraknya. Namun kenyataannya sejak kemerdekaan umat Islam telah mendapat tempat peran paling besar dalam menentukan arah pembangunan negara ini, atau disebut oleh Moch Nur Ichwan sebagai bentuk dari hegemoni Islam.[39]

Keragaman ini sepatutnya menjadi keunikan Indonesia, sekaligus tantangan bagi Muslim untuk membangun satu ciri khas toleransi yang bercorak keindonesiaan. Azyumardi Azra dalam salah satu makalahnya yang dikutip oleh Ahmad Najib Burhani saat menjelaskan tentang

39 Ichwan, Moch Nur. *Official Reform of Islam State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004*. Disertasi, Leiden University (2006), hal. 2-8

wacana Islam Nusantara menyatakan, bahwa Islam di Indonesia itu adalah Islam yang toleran terhadap perbedaan, bersahabat dengan non-Muslim, menerima keberagaman agama, dan akomodatif terhadap budaya lokal.[40] Situasi saat ini, terutama di sejumlah daerah yang berpenduduk mayoritas Muslim menunjukkan adanya masalah dalam hubungan antar agama dan juga antar aliran dalam agama, salah satunya Aceh.

Di tatanan nasional, Islam Nusantara adalah salah satu wacana terakhir yang diangkat oleh para tokoh Muslim nasional, terutama dari kalangan Nahdhatul Ulama (NU) untuk menjawab berbagai tantangan kehidupan sosial, terutama di kalangan Muslim yang semakin terpecahbelah dalam menghadapi berbagai isu kebangsaan akhir-akhir ini. Gerakan ini mendorong tumbuhnya kembali budaya toleransi dalam beragama yang akhir-akhir ini berubah menjadi keras, seperti intoleran terhadap minoritas, tindakan-tindakan yang dengan mudah mengkafirkan sebagai sesama Muslim sendiri. Di masa Orde Baru dikenal narasi seperti 'Saling menghormati dan bertenggangrasa', yang banyak kemudian menjadi muatan pendidikan.[41] Gagasan yang sama juga ditekankan ke dunia pendidikan oleh Nurcholis Madjid, yaitu tentang pendidikan Islam yang *multicultural-pluralistic*, sebagai upaya menanamkan kesadaran akan keragaman dan mencari jalan keluar atas konflik-konflik yang terjadi.[42] Sayangnya, sederetan gagasan tersebut masih belum berhasil menjadi benteng keharmonian hidup antar agama dan keyakinan. Alih-alih untuk diterima, bahkan gerakan tersebut ternyata banyak ditolak oleh tokoh-tokoh Muslim, bahkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) di daerah sekalipun, seperti oleh MUI Sumatera Barat pada bulan Juli 2018 lalu. Di Aceh sendiri, Islam Nusantara juga ditolah secara peribadi oleh sejumlah tokoh agama

40 Burhani, Ahmad Najib, "Islam Nusantara as A Promising Response to Religious Intolerance and Radicalism". ISEAS Yusof Ishak Institute, Trend in South East Asia: SIngapore (2018), no. 21, hal. 4-5

41 Simangunsong, Risdo, "Celah-celah Narasi dalam Gerakan Toleransi Umat Beragama di Indonesia Pasca Reformasi". Makalah yang tidak dipublikasikan dari salah seorang pengurus di Jaringan Kerja Antar Umat Beragama (JAKATARUB), hal. 2

42 Susanto, Edi, *Pemikiran Nurcholis Madjid tentang Pendidikan Agama Islam Multikultural Pluralistik (Perspektif Sosiologi Pengetahuan).* Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel: Surabaya (2011).

bahkan kepala daerah, seperti Wakil Bupati Aceh Barat lantaran dia menilai gagasan ini bertentangan dengan akidah Islam.

Kondisi seperti ini membuat Aceh akhir-akhir ini termasuk menjadi salah satu provinsi yang sering menjadi pusat perhatian tentang disharmoni keagamaan. Survey Setara Institute yang dirilis menjelang akhir tahun 2018 lalu memberi gambaran yang memprihatinkan tentang nilai toleransi terbaru Aceh yang rendah. Survey tersebut menyampaikan daftar 94 kota dengan skor toleransi yang bervarirasi, di mana Kota Banda Aceh dengan skor terendah kedua setelah Tanjung Balai, Sumatera Utara.[43] Sebelumnya, pada tahun 2016 juga terdapat hasil kajian yang hampir sama dari Maarif Institute tentang Indeks Kota Islami dengan meninjau kondisi keamanan, kebahagiaan, serta kesejahteraan di 29 kota di Indonesia. Salah satu variable yang dilihat dalam tema keamanan juga mengenai KBB, di mana Kota Banda Aceh berada pada peringkat menengah dengan skor sebesar 69,62.[44] Survey Kerukungan Ummat Beragama yang dilakukan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia sebelumnya pada tahun 2015 menampilkan informasi yang agak lebih luas. Survey yang dilakukan di 10 provinsi di Indonesia ini mengakomodir tiga indikator utama sebagai ukuran kerukunan, yaitu toleransi, kesetaraan, dan kerjasama. Hasil survey tersebut mejelaskan bahwa skala kerukunan di Aceh masih signifikan pasif (*Passive tolerant*).[45] Istilah toleransi pasif ini setidaknya juga bernilai negatif, dan bahkan rawan, di mana Muslim sebagai moyoritas tidak proaktif terhadap keberagaman.

Salah satu yang dilihat sebagai sumber permasalahannya adalah faktor politik dan kelalaian berbagai pihak dalam mengantisipasinya, terutama ketidakmampuan pemerintah dalam menyelesaikan persoalan-persoalan sosial keagamaan di tengah masyarakat. Ada kebijakan-kebijakan pemerintah yang disengaja maupun tidak telah turut mendiskriminasi hak-hak masyarakat dan antar kelompok maupun golongan. Kebijakan yang keliru tersebut kemudian dijadikan

---

43 Setara Institute, *Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran Tahun 2018*. SETARA Institute for Democracy and Peace: Jakarta (7 Desember 2018).

44 Maarif Institute, *Indeks Kota Islami Indonesia.* Maarif Institute for Culture and Humanity: Jakarta (2016).

45 Ulum, Raudhatul dan Budiyono, *Survey Kerukungan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2015.* Puslitbang Kehidupan Keagamaan: Jakarta (2015).

amunisi bagi kelompok-kelompok intoleran untuk menekan golongan lainnya, yang dalam hal ini adalah sebagai minoritas. Kebijakan tentang penguatan pelaksanaan syari`at Islam dan syi`ar Islam sejak adanya politik desentralisasi pasca kejaruhan rezim Orde Baru di tahun 1998 adalah salah satu yang kuat melatari konflik antar agama dan keyakinana akhir-akhir ini di Aceh. Pasal terbesarnya diduga adalah akibat semakin besarnya peran pemerintah dalam mengendalikan kehidupan sosial beragama, sehingga kekuatan negara digunakan atau dimanfaatkan oleh kelompok non-negara untuk mendominankan posisi paham keagamaan tunggal di tengah masyarakat. Islam sebagai agama mayoritas dan *ahlussunah wa al-jamaah* sebagai aliran yang diklaim paling dekat pada Al-Qur'an dan Sunnah.

Tulisan ini akan mendeskripsikan secara kritis bagaimana dinamika hubungan antar pemeluk agama dan keyakinan di Aceh. Aceh kali ini akan melengkapi kajian Setara Institute tentang KBB bersama 10 daerah lainnya di Indonesia. Dalam dua dekade terakhir sejak era otonomi khusus di tahun 2001, Aceh yang memperoleh dukungan melaksanakan pembangunan yang lebih kuat semestinya membuat merawat semua kekayaan, termasuk keragaman keyakinan sebagai modal untuk maju. Akan tetapi hal tersebut bahkan menjadi salah satu faktor penghambat. Semakin besar kesempatan membangun dan semakin besar Muslim dalam menentukan, maka dengan serta merta pula ketidakadilan tersebut semakin menguat. Otonomi khusus terlihat semakin memperkuat politik identitas di masyarakat Aceh, yang berdampak buruk pada kemerdekaan minoritas dalam menjalankan keyakinan mereka.

Tulisan ini ingin melihat apakah keragaman di Aceh dapat terus menjadi modal pembangunan atau bahkan penghambat, sehingga pertanyaan yang penting untuk dibahas dalam tulisan ini adalah, yaitu apa saja yang mejadi isu utama terkait keharmonisan sosial dan KBB di Aceh saat ini? apa saja yang menjadi faktor pemungkin dan penghambat untuk menuju keharmonisan sosial tersebut? Apa saja upaya-upaya yang dapat dilakukan untuk mewujudkan kebebasan dan keharmonisan? Untuk menjawab sejumlah pertanyaan tersebut penulis menggunakan sejumlah informasi, terutama dari leteratur ilmiah, hasil-hasil penelitian, dan informasi yang tersebar di berbagai media, baik media pemerintah maupun media massa. Untuk melengkapi informasi penulis juga mengandalkan sejumlah informasi lapangan,

baik yang pernah penulis lakukan dalam kegiatan lain. Salah satu proyek penelitian yang kaya dengan informasi lapangan yang pernah penulis laksanakna adalah kajian Contending Modernities Aceh (CMA 2015-2018) yang didanai oleh Notre Dame University sebelumnya. Atau informasi lainnya yang pernah penulis tangkap saat diskusi-diskusi formal dan informal, memfasilitasi beberapa FGD, seperti yang diselenggarakan oleh LIPI. Selain itu peneliti juga menambahkan dan beberapa wawancara dengan informan kunci di Banda Aceh untuk mengkonfirmasi beberapa hal saat proses penulisan laporan ini berlangsung.

Analisa dalam tulisan ini akan diawali dengan pemaparan konteks keragaman yang ada di Aceh, berserta kebijakan yang ada selama ini. Berikutnya pembahasan akan mengetengahkan sebentuk kerangka konseptual mengenai permasalahan KBB hari ini di Aceh, yang menurut hemat penulis memiliki akar yang panjang dan faktor yang tidak tunggal. Pembahasan akan dilanjutkan dengan pemaparan sejumlah masalah KBB saat ini di Aceh. Penulis mengkaitkan fakta-fakta tersebut dengan kerangka konseptual dan konteks yang ada saat ini, sehingga dapat memperkuat hipotesa bahwa KBB di Aceh saat ini memang ada masalah, atau tidak sejalan dengan prinsip-prinsip umum kebebasan dan keharnomian sosial. Semoga laporan ini dapat menjadi sumber yang baik untuk kondisi KBB saat ini, terutama untuk mejelaskan fenomena yang spesifik terjadi di Aceh.

Pembangunan Keragaman

Di atas telah disinggung bahwa semangat pengejawantahan 'Keistimewaan Aceh' telah membuat pemerintah Aceh terkungkung untuk hanya memperhatikan umat Islam. Jika dinilai lebih dalam logika keistimewaan ini memiliki akar sejarah yang panjang. Edward Aspinall menjelaskan bahwa penginstitusionalisasian identitas istimewa tersebut lebih didalilkan pada akar sejarah perkembangan Islam di Aceh, sehingga ditandai oleh pemberontakan Darul Islam, salah satunya di Aceh.[46] Nazaruddin Syamsuddin juga menambahkan bukan itu saja, bahwa Aceh juga menyumbang peran besar dalam sejarah perjuangan

46 Aspinall, Edward. *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh Indonesia*. Studies in Asian Security, Stanford University Press: California (2010), hal. 34-9

dan revolusi di Indonesia.[47] Semangat itulah yang saat ini terus menguat

Logika keistimewaan (*Privilege mindedness*) terlihat mendasari logika syariat (*Sharia mindedness*) yang saat ini ada.[48] Saat ini logika tersebut semakin mempersempit ruang kebijakan daerah untuk serta merta memperhatikan penganut agama-agama lain dalam konteks pembangunan. Situasi dimaksud dapat juga kemudian dinilai sebagai cara pandangan 'Islam sentris'. Pemerintah dan Muslim sebagai mayoritas kemudian tidak dapat keluar untuk menggunakan tafsir pembangunan yang plural untuk mengayomi semua komponen masyarakat yang ada di Aceh. Akhirnya pandangan ini bermuara pada tafsir yang fundamental, termasuk di kalangan birokrat bahwa pemerintah Aceh terhalang secara akidah (haram) membantu agama lain dengan alasan sederhana, bahwa mereka 'Non-Muslim'.[49]

Untuk saat ini barangkali belum terdapat kajian yang komprehensif, termasuk dari pemerintah sendiri secara evaluatif mengenai porsi dan jumlah distribusi pembangunan keagamaan berserta efektifitasnya. Namun diyakini bahwa porsi pembangunan ditujukan hanya kepada kepentingan Muslim. Salah seorang warga Kristen di Aceh Singkil dalam kajian penulis yang lain mengemukakan

---

47 Syamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik; Kasus Darul Islam di Aceh*. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta (1990), hal. 1

48 Logika berfikir syariat ini pernah dikemukakan oleh Marshall T Hodgson, sebagaimana dikutip oleh Peter G. Riddell dalam menjelaskan peran dua ulama Islam, yaitu Nur al-Din al-Raniry dan Nik Abdul Aziz dalam mensentralisasikan syariah dalam kehidupan dan beribadah di komunitas Islam. Ar-Raniry di Aceh, sementara Nik Abdul Aziz di Kelantan Malaysia. Oleh sebab itu menurutnya sejarah logika berfikir syariat tersebut telah tersebar di Asia tenggara di abad ke-18, di Asia Tenggara.

49 Gambaran ini diperoleh dari banyak hasil diskusi penulis dengan sejumlah pemangku kebijakan di sejumlah daerah di Aceh, baik formal maupun informal saat menjadi konsultan memberikan bantuan teknis perumusan kebijakan. Demikian juga saat menjadi asisten peneliti pada studi Contending Modernities Aceh (CMA) yang dilaksanakan di sejumlah kabupaten dan kota di Aceh sejak 2015 hingga 2019. Salah satu tulisan yang memuat informasi ini adalah hasil kajian tentang warga etnis Tionghoa di Kota Banda Aceh yang ditulis bersama Eka Srimulayani dalam proyek CMA tersebut. Dalam kajian tersebut ditemukan keengganan tanpa didasari alasan yang kuat oleh Pemerintah Kota Banda Aceh untuk memperhatikan kehidupan keagamaan masyarakat Budha dan Kristen untuk diperlakukan sama seperti warga Muslim. Alasan utama mereka adalah bahwa semua kebijakan dan dana pembangunan harus dipergunakan untuk kepentingan masyarakat Muslim, tidak dapat diberikan kepada kegiatan agama ummat selain Islam.

meski di Singkil saat ini ada penduduknya yang non-Muslim, tapi pemerintah tidak menyediakan guru agama Kristen. Yang ada hanya guru agama Islam. Hal yang sama juga diujarkan oleh penganut Budha di Kota Banda Aceh, bahwa seharusnya ada pendidikan seperti Taman Pendidikan Al-Qur'an bagi anak-anak mereka mengingat sulitnya mengajarkan membaca kitab Budha kepada anak-anak. Semua itu saat ini mereka lakukan sendiri tanpa uluran tangan dari pemerintah yang sama, seperti kepada Muslim.[50]

Atas mandat otonomi khusus juga, khususnya setelah dimulainya pelaksanaan syariat Islam, pemerintah Aceh merasa harus membentengi akidah Muslim secara lebih kuat. Syi`ar Islam terus dikembangkan oleh pemerintah, termasuk pembangunan simbol-simbol keislaman hingga ke pelosok Aceh. Salah satu kebijakan monumental dari rezim syariat sejak awal adalah dengan menetapkan definisi daerah perbatasan sebagai kawasan 'Rawan akidah' bagi Muslim di sana. Untuk itu pemerintah provinsi Aceh melalui Dinas Syariat Islam mengirim ratusan Da`i untuk tinggal dan membina akidah ummat di desa-desa di perbatasan, yaitu di Aceh Tamiang, Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Subulussalam, Aceh Selatan, dan Simeulue.[51] Rawan dimaksud didefinisikan di mana masyarakat Muslim hidup berdampingan dengan warga agama lain dalam satu komunitas, sebagaimana tertuang dalam pasal 1 ayat 7, Peraturan Gubernur Aceh nomor 54 tahun 2014 tentang Petunjuk Teknis Pelaksanaan Kegiatan Da`i di Perbatasan dan Daerah Terpencil.

Kebijakan ini, disengaja atau tidak juga semakin memperkuat opini tentang kristenisasi yang rawan terjadi (*Kristen phobia*) di perbatasan

---

50 Wawancara dengan penganut Kristen di Singkil dan penganut Budha di Banda Aceh dalam kajian Contending Modernities Aceh. Sebagaian dari kisah ini telah termuat dalam Srimulyani, Eka (Et. All), Negotiated Space of Chinese in Banda Aceh…

51 Saat ini tercatat ada 25 orang Da`i yang ditugaskan di Kabupaten Simeulue, 19 di Aceh Selatan, 47 orang di Aceh Singkil, 39 orang di Aceh Tamiang, 46 orang di Aceh Tenggara, and 24 orang di Kota Subulussalam. Buruknya pengelolaan Da`i dan kerjasama antara Da`i dan masyarakat membuat pemerintah, terutama Dinas Syariat Islam di kabupaten dan provinsi masih berfikir tentang penambahan Da`i hingga terpenuhi satu desa satu orang, tanpa membayangkan pembengkakan belanja daerah dan hasil yang sebenarnya tidak sebanding. Lihat Salim, Arskal dan Afriko, Marzi. *Aceh Sharia Office: The Bureaucratic Religious Authority and Social Development in Aceh*. Forthcoming book chapter by ISEAS Yusof Ishak Institute, National University of Singapore.

oleh orang perbatasan maupun non-perbatasan. Meski kemudian secara fakta yang ditemukan adalah lebih banyak ummat agama lain yang pindah memeluk Islam (*Mu'allaf*). Fenomena ini ditelusuri oleh Moch Nur Ichwan dalam kajiannya tentang kewargaan di pebatasan Aceh, di mana data statistik kepemelukan agama selalu menunjukkan peningkatan penduduk Muslim dari tahun ke tahun, sementara penduduk yang beragama Kristen, Katolik, dan Budha menurun atau tidak tumbuh signifikan.[52] Kendati ada bukti-bukti yang demikian, opini publik tentang kristenisasi telah menjadi isu yang menakutkan dengan begitu saja, sehingga proyek penjagaan akidah tersebut berjalan mulus hingga sat ini. Bahkan, di satu waktu, kekhawatiran tersebut memperkuat sentimen di kalangan Muslim terhadap non-Muslim yang lalu berubah suasana menjadi konflik terbuka seperti terjadi beberapa periode lalu di Aceh Singkil.

Penelitian Al Makin tentang fenomena juga menemukan hal yang sama. Ketakutan masyarakat Aceh terhadap kristenisasi menurutnya juga semakin meningkat sejak Aceh menerapkan Syariat Islam. Menurutnya ada identitas yang semakin menguat di kalangan Muslim, sehingga menilai Non Muslim adalah orang lain. Penguatan identitas tersebut terutama sejak disuarakan keras oleh lembaga-lembaga pemerintah dan organisasi-organisasi Islam, sehingga dalam kajiannya tentang penyerangan Gereja Bethel di Banda Aceh pada tahun 2012 tersebut membuktikan bahwa massa menjadi ringan tangan untuk menyerang non-Muslim yang seakan-akan bersiap untuk menyerang Islam di Aceh.[53] Hal ini yang menurut penulis bahwa kemudian Muslim bersama-sama organisasi pemerintah dan organisasi Islam turut membuat opini bahwa di saat Muslim hidup bersama dengan non-Muslim, maka tingkat kerawanan akidah bagi Muslim tinggi, meski itu hanya rumor yang tidak mudah dibuktikan.

---

52 Ichwan, Moch. Nur, (et all), "Faith, Minority, and Illiberal Citizenship; Shari'atized Governance of Religious Diversity in Aceh's Borders". Forthcoming publication by Contending Modernities Aceh (CMA) Project.

53 Makin, Al. "Islamic Acehnese Identiti, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh". Journal of Indonesian Islam, Volume 10, Number 01, June 2016, hal 1-1-23

Mayoritas dan Minoritas

Dalam konteks pluralitas yang dihadapi Aceh saat ini, maka kemudian ada tendensi sosial untuk menentukan siapa yang mayoritas dan siapa yang minoritas? apakah kemudian mayoritas memiliki posisi menentukan? Jika menentukan, lalu apakah mereka bersikap adil pada semuanya? Definisi adil yang seperti apa yang dikembangkan oleh mayoritas, dan apakah itu diterima oleh mereka minoritas secara baik? Seperangkat pertanyaan tersebut yang menurut hemat penulis merupakan dasar kemudian harus dijawab dalam menjelaskan bagaimana praktek bertoleransi saat ini di Aceh, khususnya isu-isu di dalam KBB.

Dari komposisi agama, maka sudah jelas Muslim adalah mayoritas. Jika dipecah lagi, seperti jika agama disandingkan dengan etnis, maka orang Gayo yang beragama Islam lebih minoritas lagi di Aceh jika dibandingkan dengan orang Aceh sebagai etnis mayoritas. Lebih kecil lagi kemudian, pengikut Muhammadiyah di Tanah Gayo akan menjadi dua kali lebih minoritas, atau seperti yang diistilahkan oleh Hew Wei Weng saat mendefinisikan minoritas Tionghoa di Indonesia dengan menyebutnya dengan '*Twofold of minor level*' (Dua kali tingkatan minoritas). Minoritas sebagai keturunan Tionghoa, dan minoritas lagi bagi mereka yang memeluk Islam (*mu'llaf*).[54]

Pertanyaan tentang mayoritas dan minoritas ini juga biasanya menggiring opini pada pemilik status pribumi dan pendatang, atau menurut Moch. Nur Ichwan siapa yang merasa diri sebagai tuan rumah (*the host*) dan siapa yang merasa diri atau dianggap oleh tuan rumah sebagai tamu atau pendatang (*the guest*). Ichwan dalam kajiannya tentang Muslim yang berasal dari suku Pak Pak di Aceh Singkil menyimpulkan bahwa identitas sebagai orang Singkil ternyata adalah Muslim, sehingga jika ingin menjadi bagian dari tuan rumah di daerah tersebut, maka mereka yang bermarga dari suku Pak Pak mesti memeluk Islam sehingga baru dapat membaur dengan mayoritas. Dalam bahasa lain menurutnya menjadi orang singkil adalah menjadi Muslim (*Being singkileese is being Muslim*).[55] Dalam konteks Aceh maka

54 Wei Weng, *Hew, Chinese Ways of Being Muslim; Negotiating Ethnicity and Religiousity in Indonesia*. NIAS – Nordic Institute of Asian Studies: Denmark (2018), hal. 13-15

55 Ichwan, Moch. Nur (et all), *op. cit.*, hal. 3

kita dapat menambahkan lagi bahwa menjadi Muslim maka menjadi orang Aceh (*Being Muslim is being Acehneese*) sebagai pembentukan indentitas lapis kedua (*Two steps of identity process*) untuk menjadi mayoritas di atas mayoritas.

Polemik identitas tersebut saat ini adalah potret daerah-daerah perbatasan, seperti di Aceh Singkil dan Aceh Tenggara. Akan tetapi untuk sementara waktu yang berlaku di Singkil masih kontras sekali dengan kehidupan antar etnis dan keyakinan di Aceh Tenggara, yaitu antara etnis Alas dan Batak Karo. Situasi sosial politik di Aceh Tenggara masih relatif kondusif dan belum memicu keinginan etnis mayoritas, yaitu Alas untuk mendominasi penuh politik identitas sehingga mendorong warga non-Muslim secara politik beralih keyakinan kepada Islam. Arskal Salim menyebut fenomena ini sebagai '*the Politic of dominant culture*'. Menurutnya fenomena ini telah dianalisa oleh E. M. Bruner (1974) yang kemudian dirujuk oleh Parsudi Suparlan (2006) dalam menganalisa relasi antar etnik Jawa di Bandung, Madura di Sambas, dan Bugis di Ambon. Menurut Arskal Salim, bahwa situasi yang terjadi di Aceh, bahwa penggabungan antara Islam dan identitas Aceh telah membentuk satu kultur yang dominan. Hal ini kemudian berdampak pada konstruksi pemerintahan yang ada di daerah-daerah lebih ditentukan oleh Muslim sebagai mayoritas (*majoritarianism*), baik di provinsi maupun daerah perbatasan, sehingga menurut Arskal Salim sulit untuk mewujudkan keadilan atau kehidupan yang setara antara mayoritas dan minoritas di sana.[56]

Sejumlah pengamat sosial tentang Singkil, bahkan pengakuan dari pihak Kristen sebagai minoritas di sana, bahwa gejolak yang berindikasi pada pengislaman masyarakat Kristen atau pilihan keluar dari teritori Singkil jika tidak mau memeluk Islam telah berlangsung sejak Gerakan DI/TII pimpinan Daud Beureu'eh merambat ke sana dan memaksakan kehendak kepada warga Kristen etnis Pak Pak yang ada di sana untuk memeluk Islam.[57] Dengan dasar itu pula kemudian

---

56 Salim, Arskal (et. All), "Sharia and the Politic of the Dominant Culture in Aceh North Sumatera Border". Forthcoming publication by Contending Modernities Aceh (CMA) Project.

57 Wawancara penulis dan tim dengan Boas Tumangger, ketua Forum Silaturrahmi Damai Aceh Singkil (Firsidas) saat melaksanakan kajian Contending Modernities Aceh, 2016, dan pengakuan yang sama juga disampaikan oleh Samarel, Pembimas Kristen di Kementerian Agama Provinsi Aceh yang memahami tentang

di tahun 1979 para pimpinan Muslim di Singkil menegaskan kembali keapda umat Kristen, bahwa jumlah Gereja di Singkil hanya empat unit dan tidak lebih, atau yang dikenal dengan sebutan 1 G (Gereja) + 4 U (Udung-udung). Dalam satu wawancara yang penulis lakukan bersama tim melalui terhadap Rasyiduddin Berutu, Ketua MPU Singkil, bahwa menurutnya tentang pernajian tersebut "…itulah bukti toleransi umat Islam…". Sebagai mayoritas dia menegaskan, umat Muslimlah yang memiliki kuasa menentukan bagi umat agama lain di Aceh Singkil.

Untuk itu tulisan ini hingga akhir akan menganalisa bukti-bukti perkembangan hidup berdampingan (*the coexistence situation*) antar agama dan keyakinan yang ada di Aceh. Sejumlah penjelasan di atas, meski sekilas, diharapkan cukup jelas menggambarkan situasi dasar tentang berbagai komponen serta hal-hal yang telah diintervensi oleh pemerintah. Sejauh ini keadaan di Aceh dinilai masih menjadi permasalahan di Indonesia, sehingga pertanyaan berikutnya apakah dapat berharap atau melihat adanya peluang untuk mempromosikan toleransi aktif antar pemeluk agama dan keyakinan yang berbeda dalam kehidupan sehari-hari, atau bagaimana minoritas dapat bertahan (*survive*) hidup dalam toleransi pasif atau bahkan intoleran sekalipun? Adalah tantangan bagi semua pihak untuk membantu menyelesaikannya. Namun demikian sebelum melangkah pada analisa fakta-fakta lapangan lebih jauh, berikut dijelaskan terlebih dahulu hal yang menjadi konsepsi dari terjadinya disharnomi atau intoleransi dalam KBB saat ini di Aceh.

Konservatisme dan Exclusivisme dalam Pelaksanaan Syariat Islam

Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh secara legal telah dimulai sejak tahun 2000 dengan adanya Peraturan Daerah (Perda) Istimewa Aceh nomor 5. Sejak saat itu Aceh telah menunjukkan nuansa monolitiknya dalam hal akidah. Dalam Perda tersebut, meski terbilang jarang ditinjau kembali oleh banyak peneliti[58] dibandingkan dimensi syi`ar dan

konflik politik yang menyeret persoalan keagamaan di Singkil saat diwawancarai untuk kebutuhan penulisan laporan ini di Banda Aceh.

58 Perhatikan opini dalam tautan ini; https://aceh.tribunnews.com/2019/06/21/kebebasan-beribadah-dalam-qanun-aceh (Diakses 25 Juni 2019) bahwa perihal atau pertikaian yang sanggup diatasi oleh pemerintah melalui regulasi adalah perihal ibadah, dan itupun belum semua. Di sisi lain persoalan perbedaan akidah atau keragaman yang muncul belum dapat dipastikan untuk tidak menuai konflik di

ibadahnya terdapat satu pasal, yaitu pasal 6 ayat 1 yang menyatakan bahwa 'Setiap Muslim wajib mengokohkan dan mengisi Aqidah lslamiyah berdasarkan *ahlussunnah wa al-jama`ah* dalam jiwa dan perilaku pribadinya keluarga dan masyarakat'. Bagi kalangan Muslim sendiri tentunya telah terhalang untuk mengembangkan akidah-akidah lain dari *aqidah islamiyah*, seperti sejumlah yang telah dilarang di atas.[59]

Konservatisme ini diperjuangkan oleh mayoritas, atau menjadi bagian dari politik mayoritas yang dibahas di atas. Untuk saat ini terlihat dari kalangan tradisionalis yang sebagian besar berlatar pendidikan *Dayah*. Klaim atas akidah yang lurus tersebut pernah muncul menjadi polemik saat dipaksakan untuk diakomodir menjadi misi pembangunan Gubernur baru hasil Pilkada tahun 2017. Sejumlah pertemuan dilakukan saat itu atas dasakan sejumlah tokoh Dayah dengan pemerintah Aceh yang khawatir kalimat yang mereka usulkan berubah atau hilang dari misi-misi pembangunan dalam Rencana Pembangunan Jangka Menengah (RPJM) Aceh periode 2017-2022.[60] Adapun bunyi lengkap dari misi kedua tersebut adalah 'Memperkuat pelaksanaan Syariat Islam beserta nilai-nilai keislaman dan budaya keacehan dalam kehidupan masyarakat dengan iktikad Ahlussunnah Waljamaah yang bersumberhukum Mazhab Syafi`iyah dengan tetap menghormati mazhab yang lain'. Dari sisi penyusunan regulasi kemudian membuat misi tersebut tidak efisien, sementara dari sisi pembangunan dan toleransi jelas bahwa ada pembatasan perkembangan keilmuan serta prioritas pembangunan.

Dua fakta di atas menunjukkan bagaimana sejak awal pelaksanaan syariat Islam telah dimotori oleh para tokoh Islam tradisionalis, dan

masyarakat. Dengan demikian perhatian regulasi syariat Islam adalah menuju akidah yang monolitik.

59 Penegasan tentang aliran akidah ini sempat ditegaskan kembali dalam Qanun Nomor 8 Tahun 2014 tentang Pokok Pokok Syariat Islam yang merupakan produk legislasi terakhir yang melengkapi Perda Nomor 5 Tahun 2000. Qanun ini sekaligus menetapkan perluasan kewenangan pelaksanaan Syariat Islam di bidang ibadah, ahwalu al-syakhsiyah, mu`amalah, jinayah, qadha, tarbiyah, dan pembelaan Islam.

60 Salah satu rekam digital yang pernah memuat ulasan acara pertemuan yang berlangsung antara ulama dan pemerintah saat itu adalah berikut ini; https://www.lensaaceh.com/ulama-minta-kalimat-ahlus-sunnah-wal-jamaah-dikembalikan-dalam-rpjm-pemerintah-aceh/ (Diakses pada 3 Juni 2019)

lalu kemudian disambut oleh para akademis yang beraliran konservatif. Penerapan hukum *jinayah* (pidana Islam) sebagai aspek yang paling mengemuka dalam pelaksanaan syariat Islam di Aceh merupakan salah satu pilihan yang konservatif. *Pertama*, ini memperlihatkan bahwa bagaimana kalangan pengusung reformasi hukum ini ingin kembali ke era-era kesultanan Aceh sebelum abad ke-XIX masehi dalam penerapan hukuman badan kepada para pelanggar hukum. *Kedua*, bagaimana pemerintah tidak melakukan lagi penggalian serta merencanakan dengan mapan desain hukum baru di bawah agenda hukum *jinayah*. Dengan penuh yakin pemerintah Aceh melegalkan saja jenis-jenis hukuman yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah (*Nash*) secara scriptural, sehingga tidak ada ruang untuk mengujicoba efektivitas berserta dampaknya, baik jangka pendek maupun jangka panjang dari jenis-jenis sanksi yang diterapkan hingga saat ini, terutama hukuman cambuk dengan variasi jumlah sesuai dengan jenis pelanggarannya. *Ketiga*, perjalanan syariat Islam nihil dari evaluasi yang benar-benar menyeluruh, sehingga menutup kemungkinan adanya penyesuaian-penyesuaian sesuai fakta dan juga aspirasi publik. Dalam satu kesempatan Kepala Dinas Syari`at Islam periode 2009-2013, Rusjdi Ali Muhammad menegaskan bahwa kegiatan evaluasi yang lazim dalam pembangunan tidak relevan dengan syariat mengingat menurutnya syariah adalah ketentuan Allah. *Keempat*, bagaimana tema besar tentang pembaharuan berasaskan Islam yang digadang pasca reformasi di Indonesia hanya banyak berbicara tentang reformasi hukum (*Islamic legal reform*), sehingga diskusi-diskusi tentang pembangunan ekonomi, pendidikan, kesehatan, infrastruktur yang menjadi dasar untuk diperbaiki belum menjadi fokus besar dari agenda syariat Islam hingga saat ini. Bukti-bukti ini kemudian menegaskan kepada kita bahwa syariat Islam yang dilaksanakan di Aceh lebih pada nuansa konservatif dari pada progresif seperti yang diinginkan oleh kelompok kritis yang terus menyuarakan agar pelaksanaan syariat Islam memberi perubahan signifikan bagi Aceh.

Untuk mengakomodir keragaman, sikap pemerintah yang tidak dapat memperhatikan kebutuhan agama lain pada dasarnya bertolak belakang dengan mandat mereka sebagai pengayom seluruh masyarakat dengan memasukkan kepentingan akidah ke dalam kebijakan publik. Fenomena dasar ini di awal-awal telah disampaikan oleh Abdullahi Ahmed An-Na`im dalam mengekspresikan penolakannya terhadap wacana penerapan Syariat Islam di Aceh,. Dia juga pernah menegaskan

hal tersebut saat berkunjung menghadiri satu konferensi besar di Aceh yang diselenggarakan oleh Badan Rehabilitas dan Rekonstruksi Aceh (BRR) tahun 2007 yang bernama International Conference of Aceh and Indian Ocean Studies (ICAIOS). Dalam bukunya kemudian, An-Na`im menegaskan bahwa akidah sebaiknya tidak ditegakkan melalui kebijakan negara, sebagai salah satu ciri kebijakan yang dilakukan dalam mazhab sekuler, sehingga menurutnya akan lebih adil.[61] Kendati demikian para pendukung syariat, terutama intelektual utama seperti Alyasa' Abubakar sangat yakin bahwa pelaksanaan syariat Islam dapat dijalankan dengan adil terhadap semua kalangan di Aceh. Non-Muslim menurutnya tetap dilindungi di bawah syari`at dengan argumentasi kebebasan untuk menundukkan diri sesuai yang telah diatur dengan perundang-undangan.[62] An-Na`im sempat menambah penegasannya tentang kewargaan, bahwa menurutnya pelaksanaan syariah dalam konteks negara sekuler seperti Indonesia akan menjadikan non-Muslim sebagai warga negara nomor dua. Hal ini tentunya senada dengan pembasan Arskal Salim di atas, bahwa hegemoni identitas ini bersumber dari politik budaya dominan, yaitu untuk memperkuat identitas kelompok dominan itu sendiri. Sebagai contoh, adalah Muslim memiliki kekuatan untuk menentukan jumlah maksimal rumah ibadah yang dapat dimiliki oleh ummat Kristiani di Aceh Singkil.[63]

Selanjutnya, sejak syariat Islam mulai diformilkan telah menyebabkan kuatnya sikap-sikap untuk pemurnian ajaran Islam (*Puritanisasi*). Tidak hanya kepada sesama Muslim tapi juga terhadap non-Muslim. Sejumlah kasus, seperti pelarangan pengucapan selamat Natal, perayaan malam tahun baru, peringatan valentine day, pelaksanaan kesenian Barongsai dengan dalih bukan budaya Aceh, hingga protes warga terhadap kegiatan Jalan Salib yang berkebetulan baru pertama kali dilaksanakan oleh ummat Katolik di Kota Banda Aceh pada tahun 2014. Mengingat itu maka menurut Pembimas Katolik di Departeman Agama Provinsi Aceh, maka setiap perayaan Paskah,

---

61 An-Na`im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State; Negotiating the Future of Sharia*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and Londong, England, hal. 55

62 Abubakar, Alyasa'. *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, kebijakan, dan kegiatan*. Revisi kelima, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008, hal. 139-148

63 Salim, Arskal (et all), *op. cit.*, hal. 13

maka prosesi tersebut cukup diselenggarakan di halaman Gereja saja, tidak lagi di jalan seperti yang pernah sekali dilakukan.[64]

Terhadap sejumlah kegiatan di atas, pesan fundamental yang ingin disampaikan pemerintah tentunya agar Muslim tidak meniru kegiatan yang identik dengan kegiatan dalam agama lain. Sebagai bagian dari tafsir yang demikian kemudian MPU Aceh menerbitkan dua *taushiah* (nasehat) kepada masyarakat, yaitu nomor 14 tahun 2012 dan nomor 13 tahun 2013, bahwa kegiatan seperti meniup terompet, membakar kembang api, menyalakan lilin dan memutar musik yang hingar bingar saat tahun baru bukanlah budaya Islam. Demikian juga argumentasi terhadap pelarangan mengucapkan selamat Natal yang juga didasari oleh tafsir yang sama, lantaran Muslim sama artinya dengan mengakui Tuhan selain Allah.

Sikap-sikap ini sekaligus sebagai tindakan memelihara kemuliaan Islam, di mana terdapat satu fatwa MPU Aceh tentang itu, yaitu Fatwa nomor 5 tahun 2011. Dalam pertimbangannya jelas tertulis, Fatwa ini dilatarbelakangi oleh sejumlah kasus yang dinilai melecehkan simbol-simbol Islam, seperti Al-Qur'an, Hadits, kitab-kitab mu`tabarah, Ulama, Masjid, dan Lembaga Pendidikan Islam. Dengan demikian maka dapat disimpulkan bahwa logika pemurnian Islam dan pemeliharaan kemuliaan Islam ini bersandar pada dua hal utama, yaitu agama dan budaya masyarakat Aceh sebagai satu identitas. Arskal Salim menulis logika ini sebagai politik budaya dominan, bahwa syariat semakin menegaskan bahwa tanah Aceh adalah tanah Islam.[65] Atau menurut penulis ini yang disebut logika 'Pemurnian identitas ke-Aceh-an', sehingga jika ada yang tidak baik itu dianggap berasal dari luar Aceh. Ada adagium yang mengatakan bahwa jika ingin mencari atau melakukan hal-hal yang tidak baik lakukanlan di luar Aceh. Bioskop, lantaran dianggap sebagai tempat melakukan maksiat sejak konflik Aceh dulu, tahun 1999 hingga saat ini tidak pernah diberi izin lagi. Untuk menikmati bioskop maka tidak ada jalan lain bagi masyarakat, kecuali datang ke kota Medan.

64 Wawancara informal dengan Pendeta Baron Pandiangan saat malam Natal, dalam rangka penelitian lapangan kajian Contending Modernities Aceh, 24 Desember 2018.

65 Salim, Arskal. "The Politics of Dominant Culture…

Untuk menjaga itu semua, maka salah satu pengaruh formalisasi syariat Islam adalah peran pemerintah yang semakin besar untuk melarang kegiatan di luar keyakinan Islam, termasuk melarang Muslim bertoleransi untuk membina hubungan sosial dengan turut memeriahkan perayaan hari besar agama lain. Selain fatwa MPU di atas, beberapa kali pemerintah Kota Banda Aceh menggelar spanduk yang melarang Muslim turut merayakan tahun baru, mengharamkan pengucapan selamat Natal,[66] termasuk seruan agar warga tidak ikut merayakan Valentine Day.[67] Salah satunya, seperti di tahun 2017 dengan dikeluarkannya surat edaran Nomor 451/01209 Tahun 2017 oleh Walikota Banda Aceh, Illiza Sa`aduddin Jamal tentang larangan perayaan tahun baru.[68]

Contoh terakhir yang menunjukkan corak berfikir eksklusif tersebut adalah saat MPU mengeluarkan fatwa haram berbaim game PUBG (Player Unknown Battle Ground). Game yang diklaim melalaikan generasi muda dan melecehkan Islam tersebut dilarang untuk dimainkan di Aceh. Puluhan Ormas menggadang tergabung sebagai Aliansi Masyarakat Pembela Fatwa (AMPF) turut memberikan rekomendasi agar game PUBG tidak dapa diakses di Aceh. Salah satu argumen terkait isu yang penulis bahas adalah bahwa alasan untuk menunjukkan bahwa Aceh berbeda. Juru bicara aliansi ini menegaskan sebagaimana dikutip oleh media, yaitu "...Hormati Aceh. Silahkan main di luar kalau memang di sana dibolehkan. Aceh punya kekhususan...".[69] Dengan nada yang sama, yang juga sering diungkapkan oleh pemerintah di Aceh, sekretaris MPU Aceh, Faisal Ali juga menepis perbandingan Aceh dan Saudi Arabia yang bahkan melegalkan turnamen game PUBG. Faisal Ali menegaskan bahwa Aceh memiliki ukuran tersendiri, sehingga tidak bisa berpedoman

66 https://www.merdeka.com/peristiwa/warga-banda-aceh-diharamkan-ucapkan-selamat-natal.html (Diakses pada 4 Juni 2019)

67 https://kumparan.com/@kumparannews/wali-kota-banda-aceh-larang-warganya-rayakan-valentine-s-day-1548858210182286745 (Diakses pada 4 Juni 2019)

68 https://nasional.tempo.co/read/1045966/pemerintah-banda-aceh-larang-warganya-merayakan-tahun-baru/full&view=ok (Diakses pada 4 Juni 2019)

69 Siaran lengkap konferensi pers yang diselenggarakan oleh AMPF masih dapat dibaca lengkap pada tautan berikut; https://kumparan.com/acehkini/puluhan-ormas-di-aceh-kawal-fatwa-pubg-haram-1rKIMg546F7 (Diakses pada 28 Juni 2019)

kepada Arab Saudi.[70] Walau bagaimanapun ekskulsifitas tersebut saat ini pasti mendapat penentangan lantaran modernitas yang harus dimasuki Aceh menuntut pada inklusivitas berfikir dan bertindak. Untuk membela itu MPU akan terus berjibaku dengan masyarakat yang sudah memiliki cara pandang berbeda tentang Aceh, yaitu dengan membangkang dengan tetap menyelenggarakan turnamen game PUBG tersebut oleh komunitas pencintanya di Aceh Barat.[71] Permasalahannya menurut penulis sederhanya saja, yaitu ketika keistimewaan tersebut dipolitisir dan disalahtafsirkan untuk menjadi satu pembeda.

Sampai di situ maka penting dipahami bahwa pelaksanaan syariat Islam tidak hanya merupakan agenda politik hukum (*al-siyasah al-tasyri`iyah*) tapi lebih besar merupakan agenda politik Islam (*al-siyasah al-Islamiyah*). Dalam perspektif tentang politik Islam, seperti ditulis oleh Dale C. Eikmeier yang mengutip Thomas O'Connor dalam bukunya Islamist Extremism: Jihadism, Qutbism, and Wahhabism, bahwa ide-ide penerapan hukum Islam melalui peran negara merupakan bentuk faham Islamis. Politik ini ditandai dengan tingginya minat negara untuk melakukan penetrasi dan promosi hukum Islam alih-alih sebagai agenda perubahan.[72]

Di awal telah disinggung bagaimana pelaksanaan syariat Islam ditujukan untuk menjaga akidah Muslim dari pengaruh ajaran lain, sehingga secara jelas Alyasa' Abubakar menegaskan bahwa kali ini pemerintah merasa berkewajiban membantu Muslim di Aceh untuk menjalankan agama dengan baik, yaitu dengan menegakkan aturan-aturan.[73] Salah satunya pemegang mandat tersebut adalah Satpol PP dan Wilayatul Hisbah (WH), seperti untuk menertibkan para pedagang makanan yang berjualan di siang hari di bulan Ramadhan. Jika dinilai

---

70 https://news.detik.com/berita/d-4602436/saudi-gelar-turnamen-pubg-ulama-aceh-ukuran-kita-bukan-arab (Diakses pada 28 Juni 2019)

71 https://pontianak.tribunnews.com/2019/06/26/game-pubg-mobile-haram-di-aceh-komunitas-game-online-di-aceh-barat-tetap-gelar-turnamen (Diakses pada 28 Juni 2019)

72 Eikmeier, Dale C. "Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism". Spring (2007), hal. 85-97.

73 Abubakar, Alyasa'. *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, kebijakan, dan kegiatan. Ibid.*

dari sisi yang lain, seperti bagaimana syariah memberi kemudahan dalam aturan-aturannya tentunya menimbulkan kesulitan bagi kalangan tertentu, seperti pekerja, pedagang sendiri, dan perempuan tertentu. Akan tetapi atas nama mejaga kesucian bulan Ramadhan dan menutup jalan (*Syaddu al-dzari`ah*) agar Muslim tidak tergoda meninggalkan puasa, maka pemerintah melakukan pengketatan. Atas dasar politik hukum ini pemerintah meningkatkan kegiatan syi`ar Islam untuk menegaskan ada identitas masyarakat Aceh yang sedemkian rupa.

Sebagai reaksi dari politik hukum Islam, maka sejak awal telah muncul massa yang menyebut diri sebagai kelompok penjaga syariat (*The sharia guardian*), baik yang sporadis dari kalangan masyarakat maupun yang terorganisir.[74] Seperti tidak pernah terperkirakan sejak awal dari motivasi formalisasi syariat Islam mereka dengan leluasa menggantikan peran-peran aparat penegak hukum dalam memberantas tindakan-tindakan asusila yang menurut mereka melanggar syariat dan budaya Aceh. Bagi intelektual pengusung, syariat Islam di awal-awal diniatkan sebagai aternatif meminimalisir tindakan main hakim sendiri (*vigilantee*) warga terhadap pelaku mesum, narkoba, dan lainnya. Ini ditegaskan oleh Rusjdi Ali Muhammad sebagai alasan empirik saat itu tentang betapa pentingnya pembaharuan penegakan hukum melalui hukum Islam.[75] Namun tantangan berupa buruknya kerjasama, administrasi publik, moralitas aparatur, dan dukungan politik terhadap penegakan hukum Islam kemudain tidak pernah diperhitungkan, sehingga membuat kelompok pengusung tersebut memiliki legitimasi untuk turut melakukan penegakan hukum versi jalanan.

Front Pembela Islam (FPI) sebagai kelompok aksi *nahi munkar* muncul ke publik setidaknya tujuh tahun setelah pelaksanaan syariat Islam dimulai. Mereka termotivasi untuk melakukan aksi-aksi kekerasan lantaran melihat menurunnya perhatian kepala daerah Aceh terhadap penegakan syariat. Sejak awal aksi organisasi ini sering

---

74 Jung, Eng Sook. "Mobilizing on Morality: Islam and Politics in Indonesia". Paper yang dipresentasikan pada Conference on Religious Authority in Indonesian Islam: Contestation, Pluralisation, and Newe Actors, ISEAS: Singapore (3-4 July 2018)

75 Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*. Logos Wacana Ilmu: Jakarta (2003).

melakukan kekerasan dan bentrok fisik dengan masyarakat. Dengan sendirinya mereka mengklaim membantu penegakan syariat Islam yang tidak mampu dijalankan oleh pemerintah.[76] Meski demikian organisasi ini juga tidak a politis. Mereka masuk ke ranah politik praktis sejak Pemilihan Gubernur Aceh 2012 sebagai pendukung Irwandi Yusuf yang pada dasarnya mereka nilai sebagai penghambat pelaksanaan Syariat Islam.[77] Di tahun 2012, saat Pemilihan Gubernur Aceh, FPI juga memberikan dukungan kepada pasangan Gubernur lain, yaitu Abi Lampisang dari kalangan Ulama Dayah. Demikian juga saat suksesi Pemilihan Gubernur Aceh tahun 2017 FPI juga mengalihkan dukungannya kepada Muzakkir Manaf dari kalangan mantan GAM. Terakhir menjelang Pemilihan Presiden (Pilpres) 2019 FPI Aceh mendeklarasikan dan mendukung pencapresan Prabowo Subianto bersama-sama Partai Aceh (PA).

Motivasi kelompok radikal tersebut pada dasarnya juga ada yang disambut oleh aparatur pemerintahan yang memandang bahwa aksi-aksi radikal tersebut dibutuhkan dalam penegakan syariat Islam. Sejumlah kasus bentrok antara aparatur WH dan warga di Kota Langsa dalam penegakan syariat beberapa tahun terakhir melibatkan masyarakat sipil yang menyertai petugas WH. Terakhir, Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa mendeklarasikan menggandeng FPI dalam melakukan pemberantasan maksiat.[78] Dengan menggandeng organisasi garis keras seperti FPI, pemerintah merasa lebih yakin untuk berhasil.

---

76 Afriko, Marzi. *Syariat Islam dan radikalisme massa: Melacak jejak awal kehadiran FPI di Aceh* in A. Salim and A. Sila (eds.), *Serambi Mekkah yang berubah: Views from within*. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI)

77 Penelitian penulis sendiri juga menemukan klaim dari FPI bahwa Irwandi Yusuf adalah sosok sekuler yang tidak setuju dengan penegakan hukum Islam. Pimpinan FPI saat tahun 2009 itu menyebutkan tindakan keengganan Irwandi Yusuf menandatangani draft Qanun Jinayah. Setahu penulis saat itu memang Irwandi menghindar, sehingga draft Qanun tersebut tertunda disahkan hingga tahun 2014, yaitu hingga ke masa Gubernur Aceh Zaini Abdullah. Tautan berita berikut masih mencatat kasus ini yang banyak menuai kritik dari kalangan pro penerapan syariat Islam; http://www.acehkita.com/gubernur-belum-teken-qanun-jinayah/ (Diakses pada 25 Juni 2019)

78 http://aceh.tribunnews.com/2018/07/07/dsi-dan-wh-gandeng-fpi-berantas-maksiat (Diakses pada 5 Juni 2019)

Fenomena ini sama meski dilakukan di tempat yang berbeda. Sebagai contoh saat polemik mengenai jumlah rumah ibadah ummat Kristiani di Singkil terjadi. Moch Nur Ichwan mencatat bahwa aksi penentangan hingga pengrusakan Gereja tersebut didalangi oleh personel Da`i Perbatasan bersama-sama dengan FPI, yang kemudian membentuk front Pemuda Pelajar Islam (PPI) dan Forum Ummat Islam (FUI). Pemerintah kabupaten seperti tidak dapat memberikan kepastian kepada kedua pihak, sehingga aksi massa terlanjur berjalan duluan.[79] Meski aksi radikal tersebut memakan korban, namun supremasi hukum terhadap mereka terlihat tidak optimal. Tatangan terberatnya, jumlah kelompok radikal ini signifikan jika disatukan, termasuk dari kalangan Dayah salafi Aceh yang terbukti hingga saat ini memelihara FPI sejak awal berdiri.[80] Demi hitung-hitungan dukungan politik, penguasa daerah tidak mau menuntaskan hingga ke akar, sehingga penegakan hukum dapat memberi jaminan kepada minoritas. Dengan demikian selama berbagai tindakan yang mentasanamakan penegakan syariat, pemurnian Islam, dan menjaga kemuliaan Islam di Aceh tidak mampu dikendalikan, maka terus akan menjadi momok bahwa syariat Islam yang dijalankan di Aceh berada dalam bingkai konservatif.

Syariat Asimetris Pembangunan Islami

Hingga saat ini pelaksanaan syariat Islam di Aceh masih berbeda antara kenyataan dan harapan. Salah satu yang mendasar adalah kegagalan tesis mengenai rekayasa pembangunan, terutama soal sosial keagamaan seperti yang diperkirakan oleh R. Michael Feener tentang '*Sharia and social engineering in Aceh*'.[81] Kedua, bahwa syariat yang dijalankan oleh bantuan negara juga tidak mampu diwujudkan dalam bentuk desain yang memberi dorongan pada perbaikan pembangunan

---

79 Ichwan, Moch. Nur (et all), *op. cit*, hal. 12. Pembahasan yang sama juga dapat dilihat dalam Ansor, Muhammad, *We Are From the Same Acestors: Christian-Muslim Relations in Contemporary Singkil*, Borneo Journal of Religious Studies, hal. 3-24

80 Afriko, Marzi, *op. cit*., hal. 5

81 Feener, R. M. (2013). *Sharia and social engineering: The implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press. Artikel lain yang juga telah diperkaya olehnya dapat dilihat juga dalam Feener, R. Michael and Fountain, Philip, 2018. *Religion in the Age of Development*. Journal of Religions, MDPIa

di semua sektor. Salah satunya kita dapat menafsirkan kegagalan 'Birokratisaasi agama' ini sebagai sebuah kegagalan budaya. Ada sindiran buruk bahwa, syariat apa yang sedang dilaksanakan di Aceh jika pelayanan publiknya tidak lebih baik dengan daerah-daerah yang tidak mendeklarasikan daerahnya untuk melaksanakan syariat Islam? Dan jika ingin disikapi dengan baik, ini adalah masukan yang baik kepada pemerintah Aceh.

Azyumardi Azra dan Arskal Salim menyetujui bahwa salah satu kepentingan di mana peran syariat Islam dapat dilakukan adalah demi merekayasa perubahan sosial tersebut.[82] Artinya, tidak salah jika R. Michael Feener menginginkan pemerintah bersama masyarakat Aceh jangan sampai gagal mengaplikasikan ajaran Islam demi tatanan sosial Aceh yang lebih baik. Ini juga tentunya yang membuat mata banyak ilmuwan di dunia tertuju kepada Aceh saat pertama sekali melaksanakan syariat Islam. Apakah Aceh akan berhasil menata pembangunan dengan semangat syariat Islam? Jawaban salahsatunya tentu kembali kepada dunia pemerintah sebagai motor syariat Islam formalistik. Mereka juga aktor yang telah mengesampingkan peran komunitas serta kearifan lokal sebagai modal yang dapat digunakan secara efektif untuk merekayasa sebuah perubahan sosial.[83] Feener dan Fountain

---

82 Azra, Azyumardi dan Salim, Arskal, *The State and Sharia in the Perspective of Indonesian Legal Politics*. In Azra, Azyumardi and Salim, Arskal (Ed.) *Sharia and Politics in Modern Indonesia*. Institute of South East Asia (ISEAS), Singapore, 2003, hal. 9

83 Salim, Arskal dan Afriko, Marzi. *Aceh Sharia Office: The Bureaucratic Religious Authority and Social Development in Aceh*. Forthcoming book chapter by ISEAS Yusof Ishak Institute, National University of Singapore. Salah satu contoh kearifan lokal di Aceh yang dikesampingkan oleh pelaksanaan syariat Islam adalah bagaimana pendidikan oleh orang tua (*Parenting education*) dan pendidikan di keluarga tidak menjadi unsur dalam rekayasa perubahan sosial di Aceh. Justru yang dipentingkan oleh syariat Islam adalah dengan menampilkan hukuman fisik yang notabene menakutkan dengan harapan dapat menggiring masyarakat untuk selalu berlaku baik. Akibatnya tidak terbayangkan bahwa hingga kapanpun hukuman yang keras tidak selalu dapat merubah perilaku masyarakat. Sejumlah dinamika kemudian terjadi, seperti kecederungan memilih hukuman fisik lantaran dapat berlangsung cepat, baca: https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-45097240, https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43210405, http://www.satuharapan.com/read-detail/read/penganut-kristen-di-aceh-pilih-dicambuk-ketimbang-dipenjara, serta banyak kasus lainnya, juga oleh aparat Jaksa sendiri yang lebih memilih menghindari hukuman cambuk lantara tidak memiliki efek jera, baca: http://aceh.tribunnews.com/2018/08/04/germo-prostitusi-online-divonis-3-tahun-penjara, yang menunjukkan bahwa syariat Islam yang dilaksanakan tidak sesuai lagi dengan

bahkan kemudian memperkuat tesisnya dengan mengilustrasikan apa yang dilakukan Aceh melalui sejumlah program rekayasa sosial yang pernah dijalankan oleh Amerika dan Bank Dunia,[84] tapi di satu sisi mereka tidak mengkritisi bagaimana kemudian situasi di dalam Aceh dan praktek berkeyakinan yang fundamental dalam Islam telah banyak memicu sikap-sikap *monolitics-intolerant* yang menghalangi perubahan itu sendiri.

Alyasa' Abubakar sebagai intelektual di utama pelaksanaan syariat Islam di Aceh selalu menyesalkan bahwa kemudian syariat Islam yang dijalankan tidak menganut prinsip berkemajuan, melainkan kembali kepada praktek-praktek masa lalu.[85] Sebagai orang yang pernah berada dalam pemerintahan, tentunay dai tidak dapat menghindar begitu saja saat massa tradisionalis berhasil menggiring syariat untuk dipraktekkan menurut pemahaman slafiyah mereka. Pemerintah justru harus memperkirakan jauh hari sebelum syariat Islam dilaksanakan bahwa ini akan terjadi. Artinya, dengan memperhitungkan kalangan kebanyakan maka pemerintah harus mempersiapkan alat kendali agar syariat Islam yang dilaksanakan dapat membawa Aceh lebih maju. Pemerintah seharusnya jauh lebih awas dengan sistem perpolitikan dan keterwakilan di Indonesia yang memanfaatkan kaum tradisionalis sebagai lumbung suara, dan dengan mudah menjual kepentingan seremonial agama demi elektabilitas politik dan kekuasan yang ingin mereka raih.

Catatan ini terus membayangi pelaksanaan syariat Islam yang menurut penulis sejak awal tidak pernah dipersiapkan dengan baik. Pikiran-pikiran tentang mempersiapkan (*Good planning*) tersebut terlihat dikalahkan begitu saja oleh pikiran-pikiran yang meyakini bahwa sejumlah perbaikan dan penyempurnaan dapat dilakukan sambil syariat Islam berjalan (*Repairing by doing*). Tidak lupa pula ada yang meyakini bahwa dalam perjalanan tersebut dilakukan pentahapan-

---

konteks masyarakat Aceh saat ini.

84 Feener, R. Michael dan Fountain, Philip. "Religion in the Age of Development". Religions, MDPI (2018)

85 Pendapat ini sering disampaikan secara verbal oleh Alyasa' dalam diskusi-diskusi tentang perkembangan pelaksanaan syariat Islam. Termasuk yang penulis dengar sendiri saat diskusi kick off penyusunan Indeks Pembangunan Syariah (IPS) yang diselenggarakan oleh Bappeda Provinsi Aceh, 2017.

pentahapan, meski ini murni pikiran tentang penghukuman, dan bahkan bukan perubahan sosial yang dimaksud. Alyasa' Abubakar bahkan dalam bukunya menuliskan bahwa dalam pelaksanakan syariat Islam di Aceh berlaku asas uji-coba (*Trial and error*).[86] Kritik mendasar ini bahkan pernah diarahkan oleh Nurcholis Madjid kepada Presiden Abdurrahman Wahid di waktu itu tentang model syariat yang disetujui oleh negara Indonesia untuk Aceh.[87] Namun demikian kalangan teknokrat pengusung syariat di Aceh tidak pernah hingga saat ini memberi perhatian kepada hal yang fundamental ini

Pikiran-pikiran yang tidak pragmatis inilah yang membuat pelaksanaan syariat Islam di Aceh secara birokratik tidak memiliki arah yang jelas. Di tahun 2014 tercatat barulah Syahrizal Abbas, penerus Alyasa' Abubakar sebagai Kepala Dinas Syariat Islam provinsi Aceh menginisiasi penyusunan Grand Desain Syariat Islam. Di dalamnya dimasukkan isu-isu tentang penegakan hukum Islam yang humanis. Meski demikian dokumen ini dapat dikatakan gagal diselesaikan oleh penerus Syahrizal, meski sudah dibantu oleh tim yang banyak berasal dari perguruan tinggi. Kendala terbesarnya menurut penulis adalah lantaran ketidakmampuan Dinas Syariat Islam melibatkan para pemangku kepentingan, mendapatkan arahan dari satu badan koordinasi pembangunan, seperti Bappeda, serta dorongan dari Gubernur selaku pimpinan politis daerah.[88]

Kegagalan tersebut sekaligus melandasi kegagalan mengarusutamakan ajaran Islam dalam pembangunan. Lebih jauh adalah kegagalan memadukan dua pemikiran, yaitu antara aliran hukum dan aliran pembangunan. Sebagaimana telah disinggung,

86 Abubakar, Alyasa', *Op. Cit*., hal.

87 Azra, Azyumardi dan Salim, Arskal, *Op. Cit*., hal. 227-8

88 Pengalaman pribadi penulis saat dilibatkan memperkuat draft GDSI di akhir tahun 2017 melihat bahwa dokumen yang dirancang tidak memiliki landasan akademik tentang kondisi sosial masyarakat Aceh. Sejumlah karya tulis yang disusun oleh sejumlah akademsi tentang syariat Islam tidak dapat digunakan sepenuhnya untuk menata rencana lima bidang pembangunan yang dipersepsikan sebagai pilar pelaksanaan syariat Islam, yaitu pendidikan, tatakelola pemerintahan, ekonomi, adat dan budaya, serta hukum. Dokumen GDSI yang ada juga masih berupa wacara besar yang belum diturunkan dalam kerangka operasional untuk dijalankan. Hingga saat ini dokumen tersebut belum dapat menjadi acuan pembangunan, ditambah lagi dengan ketidaksetujuan kepala Dinas Syariat Islam saat ini kepada ide GDSI.

bahwa kalangan *jurists* menguasai diskursus pikiran-pikiran tentang penghukuman, atau yang disebut oleh Didier Fassin sebagai logika 'The will to Punish'.[89] Mereka para jurust ini disenangi oleh massa fundamentalis yang mendukung kebijakan tersebut. Para jurist di sini (*Ushuliyyuun*) mendorong disiplin tentang Hukum Pidana Islam, Tata Negara Islam, dan Politik Islam (*Siyasah*) untuk dipraktekkan dalam pelaksanaan syariat Islam, dan minim akan pendekatan pembangunan. Dapat dilihat hasilnya bagaimana kantor-kantor pemerintahan baru didirikan, seperti kantor Dinas Syariat Islam, atau kantor yang ditingkatkan kewenangannya, seperti Pengadilan Agama menjadi Mahkamah Syar`iyah melalui Qanun nomor 10 tahun 2000, kantor Majelis Permusyawaratan Ulama melalui Perda nomor 3 tahun 2000, dan kantor Baitul Mal melalui Qanun nomor 10 tahun 2007 untuk menjadi kantor Organisasi Pemerintah Daerah (OPD) tersendiri.

Karya Rehman Scheherezade dan Hossein Askari yang berhasil mengukur derjat keislamian 208 negara di dunia sempat didiskusikan secara hangat oleh kalangan akademisi dan pemerhati plaksanaan syariat Islam.[90] Bagaimana karya ilmiah yang berjudul 'How Islamic are Islamic Countries' tersebut sempat menjadi pukulan bagi Aceh saat awal karya tersebut diluncurkan di tahun 2010, di mana Indonesia menduduki posisi. Jauh di bawah negara-negara mayoritas Muslim lainnya di Asia Tenggara. Jika berpedoman kepada metode kerja laporan tersebut dapat diaplikasikan di Aceh untuk mempertanyakan sebarapa bersyariatkah Aceh 'How syar`iy is Aceh' setelah mendeklarasikan pelaksanaan syariat Islam? Namun sayangnya hingga saat ini karya komprehensif ini tidak pernah menjadi acuan.

Dua konteks ini sepertinya cukup untuk menambah latar konseptual mengapa pelaksanaan syariat Islam di Aceh tidak dapat menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan bagi semua penduduknya. *Pertama*, karena sempitnya penafsiran Islam menjadi syari`ah yang kemudian hanya menjadi objek eksperimentasi penegakan hukum.

---

89 Fassin, Didier, *The Will to Punish*. Oxford University Press, 2018

90 Rehman, Scheherazade S. and Askari, Hossein, 2010. *How Islamic are Islamic Countries?* Global Economic Journal, Volume 10, Issue 2, 2010. Dalam karya ini mereka merumuskan sedikitnya lima area pembangunan dalam Islam, di mana salah satunya, yaitu Indeks Hak Asasi Manusia dan Politik, yang berisikan indikator-indikator terntang kebebasan masyarakat sipil yang ada di setiap negara, baik negara Islam, mayoritas Islam maupun agama lain.

Kedua, faktor sosio-politik yang kemudian membuat kalangan Muslim fundamental dapat memenangkan tafsir mereka untuk didorong menjadi kebijakan publik yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip toleransi umum yang diinginkan oleh semua. Selanjutnya penulis mencoba menjelaskan bagaimana kondisi dasar ini telah membangun tansir toleransi di Aceh yang hari ini menjadi polemik.

Tafsir Toleransi terhadap Kebebasan

Toleransi jelas sebagai satu cara hidup atas dasar bangunan perbedaan untuk saling menghormati. Demikian tafsiran secara bahasa, sehingga setiap orang harus memiliki rasa sabar dan menahan diri. Agama, terutama Islam sebagai mayoritas dan penentu kebijakan utama di Aceh telah meletakkan dasar-dasar bertoleransi (*tasammuh*) antar ummat beragama dan intra Islam sendiri. Dalam pandangan yang moderat atau demokratis, surat al-Kafirun ayat 1-6 telah menegaskan bawha tidak ada pemaksaan antar pemeluk agama. M. Quraish Shihab dapat diambil pendapatnya, di mana dia benar-benar menginginkan agar Muslim menahan diri. Dalam tafsirnya dia mengungkapkan bahwa dia ingin agar Muslim mengatakan mungkin saja kalian (ummat agama lain) benar atau salah dan mungkin juga kami (Muslim) yang benar atau salah, sehingga biar Tuhan saja yang memutuskan.[91] Itu adalah ajaran yang toleran. Demikian juga dengan surat Yunus ayat 99 dan 100 yang menurutnya dapat menjadi penguat, bahwa kekuasaan Allah untuk tidak menciptakan ummat yang seragam. Hal ini juga menurut Quraish menjadi landasan dakwah Rasulullah, Muhammad SAW agar tidak memaksa semua manusia untuk beriman.[92] Dalam nada yang sama Sayid Qutb awalnya juga menyatakan bahwa tidak seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah, sehingga tidak ada kata untuk pemaksaan.[93]

Pertanyaannya, kapan kemudian tafsir tersebut berubah ke arah yang tidak toleran, yang kemudian diadopsi oleh banyak Muslim, termasuk di Aceh? Dalam perkembangan pemikiran politik Islam ini

---

91 Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mibah*. Volume 15, Jakarta, Lentera Hati, 2002, hal. 581-2

92 *Op. Cit*., Volume l6, Jakarta, hal. 160-1.

93 Quthb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilali al-Quran*. Terj. As'ad Yasin, Abdul Azis Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, jilid 6, Jakarta, Gema Insani, 2000, hal. 165

disebut sebagai fenomena fundamentalisasi, sebagaimana digambarkan oleh Graham E. Fuller yang dilakukan oleh Muslim dalam bentuk menjaga tradisi mereka.[94] Fenomena ini juga diuraikan oleh Olivier Roy dalam mengamati gerakan pan Islamisme dalam dunia Islam yang dipengaruhi oleh gerakan salafi pada pertengahan abad ke-20.[95] Dari sinilah sepertinya akar fenomena intoleransi tersebut bermula dalam Islam, di mana ada pergulatan mempertahankan tradisi dan semangat perubahan yang dilakukan dengan kuat. Ulasan Olivier Roy kemudian memperlihatkan bagaimana gerakan-gerakan tersebut seperti di Arab dan Afrika berubah menjadi ladang kekerasan, yang dia sebut sebagai kegagalan dari politik Islam.

Melihat ke Aceh, tentunya di situ ada Islam yang toleran. Keberadaan ummat agama lain, seperti Budha, Kristen dan Katolik berserta sejumlah tempat ibadah mereka di pusat-pusat kota di Aceh merupakan tanda bahwa toleransi tersebut ada. Jika dari dulu tidak ada maka merekapun tidak akan pernah ada di Aceh. Bahkan di beberapa tempat saat itu Islam telah duluan dikenal, termasuk perkembangan aliran-aliran didalamnya. Abubakar Atjeh dalam tulisannya tentang Ahlus Sunnah Wal Djama`ah di akhir tahun 69an menguraikan tentang Syiah dengan begitu saja dalam bukunya tersebut tanpa pernah mengklaim Syiah itu sesat dan bukan bagian dari akidah Aswaja.[96] Akhir-akhir ini saja dialektika antar aliran ini diklaim bertentangan dengan akidah Islamiyah, sehingga muncul cara untuk melarangnya.

Di Indonesia, pemikiran dan tindakan intoleran menjadi semakin terbuka pasca krisis politik dan pelaksanaan politik desentralisasi pasca kejatuhan rezim Orde Baru tahun 1998. Hal ini dijelaskan oleh William R. Liddle, sebagaimana juga dikutip oleh Arskal Salim and Azyumardi Azra, bahwa iklim politik yang terbuka pasca kejatuhan rezim Orde Baru diikuti oleh ekspresi Islam yang lebih formalistik yang kemudian

---

94 Fuller, Graham E., *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan, 2003, hal. 194-5

95 Roy, Olivier, *The Politics of Chaos in the Middle East*, Columbia University Press, 2008, hal. 92-3

96 Atjeh, Abubakar. *Ahlus Sunnah Wal Djama`ah (Filsafat Perkembangan Hukum dalam Islam).* Jajasan Baitul Mal: Jakarta (1969), hal. 104-6. Lebih khusus lagi Abubakar di halaman mensinyalir bahwa perbedaan pendapat dan pemahaman kalangan syiah dengan lainnya merupakan petanda bahwa pintu ijtihad itu terbuka sebagaimana juga diakui oleh sebagian Ulama ahlussunnah.

mengedepankan skripturalistik (Tafsir yang kaku atas teks *nash*). Hal itu disebabkan kalangan ini memperoleh banyak sumberdaya politik, penerimaan terhadap ide-ide mereka, organisasi, mitra, dan akses kepada politisi.[97] Demikian juga pendapat Martin van Bruinessen yang memberikan alasan lebih kepada diskursus keislaman apa yang terjadi di masa Rezim Orde Baru, sehingga setelahnya pikiran dan tindakan konservatif menyeruak (*Conservative turn*), salah satunya menurut Martin adalah karena kegagalan dasar sosial dan diskursus Islam liberal di Indonesia selama rezim tersebut bertahta.[98]

Dengan demikian jelas bahwa syariat Islam formalistik yang dilakukan di Aceh mengahambat perkembangan tafsir toleransi lantaran cirinya yang lebih skriptural.[99] Penjelasan William R. Liddle di atas kemudian dapat membantu menjelaskan tentang fenomena Muslim mayoritas di Aceh yang cenderung intoleran akibat akses mereka yang meningkat kepada politik dan kekuasaan.[100] Selebihnya tentu ada faktor lain yang memperkuat mayoritas di Aceh untuk berlaku demikian, yaitu perjuangan politik identitas yang dijelaskan oleh Edward Aspianall, Nazaruddin Syamsuddin, dan Arskal Salim di atas yang membentuk politik budaya dominan. Dengan demikian dua argumentasi ini cukup untuk menjadi dasar menganalisa geneologi intoleransi yang berkembang hingga saat ini, bahwa ini semua tidak

97 Salim, Arskal dan Azra, Azyumardi, Op. Cit., hal. 1

98 Bruinessen, Martin van, *Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the "Conservative Turn" of the Early twenty-first Century*. Dalam Contemporary Development in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn. ISEAS Publishing, Singapore, 2013, hal. 5

99 Hemat penulis, bahwa contoh seperti menggunakan hukuman cambuk atau hukuman badan adalah ciri dari tafsir literal yang berlaku di Aceh, sehingga argumentasinya kemudian bahwa dalam pelaksanaan syariat Islam hukuman tersebut jauh lebih manusiawi ketimbang hukuman kurungan. Dapat dibaca lebih lanjut dalam Beruh, Ridwan Syah. *Membumikan Hukum Tuhan; Perlidungan HAM Perspektif Hukum Pidana Islam*. Pustaka Ilmu: Yogyakarta (2015). Menurut pengamtaan penulis juga bahwa sejumlah lulusan pascasarjana di UIN Ar-Raniry, Banda Aceh mendapat bimbingan oleh Alyasa' Abubakar telah diarahkan untuk mengkaji sisi humanis dari penegakan hukum jinayah. Buku Ridwan Syah Beruh tersebut adalah saduran dari disertasi doktoralnya yang dibimbing oleh Alyasa' Abubakar.

100 William R. Liddle, *Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia*, *in Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, edited by Mark R. Woodward, Arizona, Arizona State University, 1996, hal. 323–56.

terlepas dari kepentingan politik dan kekuasaan.

Dalam politik identitas di Aceh saat ini ada upaya untuk terus merawat memori Islam masa lalu dengan selalu menukilkannya kepada generasi saat ini. Adagium bahwa *hukom* (Syariah) dan Adat adalah satu (*mingled*) sejak dulu selalu mengisi dasar pertimbangan pembuatan kebijakan dan juga regulasi sosial keagamaan di Aceh. Wacana ini masih sulit tergantikan meski tidak banyak yang didapat dengan mempertahankan itu. Keterbatasan pengetahuan dan ekonomi mengekang sebagian besar masyarakat Aceh masih yang dengan begitu saja ingin mengembalikan kegemilangan tersebut tanpa mempedulikan gerbang modernitas yang terbuka lebar untuk dimasuki Aceh.

Perpaduan pemahaman antara agama dan identitas keacehan tersebut, sebagaimana disebut oleh Moch. Nur Ichwan di awal, telah membentuk logika befikir yang tidak lazim, atau menjurus pada *exclusivisme* yang telah diterangkan di atas. Kelompok mayoritas menjadi tuan rumah, sementara minoritas sebagai tamu. Pikiran inilah yang mengarahkan tuan rumah untuk memiliki tafsir sendiri yang harus diikuti oleh mereka yang dianggap tamu. Sekaligus ingin menunjukkan bahwa Aceh memang berbeda dari masyarakat lainnya di Indonesia.[101] Bagi kelompok separatis GAM kalimat-kalimat tersebut sering dijadikan bahan propaganda politik, bahwa masyarakat Aceh bahwa masyarakat pantas membentuk negara sendiri. Demikian juga dengan kelompok Islamis yang menimpali bahwa jika berdiri negara sendiri, yaitu menjalankan pemeirntahan berasas kepada Islam. Akhirnya, Muslim di Aceh berkepentingan terhadap tafsir tunggal tersebut, sehingga menutup diri untuk menerima tafsir global tentang toleransi, sehingga wajar segala ukuran yang disampaikan, termasuk oleh Ma`arif Institute dan Setara Institute ditolak. Sulit untuk meluruskannya. Pemerintah juga tidak berani menjelaskan ukuran yang ada. Akhirnya merekapun tidak mampu memoderasi hingga ada tafsir yang sama.

Logika ini yang menurut para peneliti Contending Modernities

---

101 Logika berfikir seperit ini sering dilontarkan oleh kalangan separatis GAM, dan saat ini diperkuat oleh kalangan Islamis di Aceh, bahwa Aceh memiliki sejarah sendiri, di mana Muslim merupakan pewaris penuh Aceh. Dialektika ini tidak jauh berbeda rapat BPUPKI dulunya untuk menentukan apakah Indonesia adalah negara agama atau sekuler lantaran Muslim mengklaim berjasa penuh mewujdukan kemerdekaan. DI Aceh, semua perkembangan saat ini diklaim sebagai dominasi peran Muslim.

Aceh sebagai logika asimetris (*Assymetrical tolerance*). Tegasnya, Muslim di Aceh telah memberikan kesempatan kepada non-Muslim untuk hidup dan tinggal di Aceh. Lebih dari itu, seperti ingin secara bebas mendirikan rumah ibadah, itu tidak bisa. Hidup bersama tapi hak kebebasan berbeda. Ditentukan oleh mayoritas yang telah mengklaim diri sebagai penguasan negeri Aceh, sehingga semau tamu harus menghormati tuan rumah.

Pertanyaan penting berikutnya, mungkinkah akan terjadi penjalanan toleransi yang simetris di Aceh? Dalam kajian tentang rumah ibadah ummat beragama di sejumlah kabupaten dan kota oleh Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariat Islam (JMSPSI) tahun 2018 mereka menemukan ungkapan yang sama dengan lugas. Kepala Dinas Syariat Islam Kota Langsa kepada peneliti mereka menyatakan bahwa "*…Aslinya Aceh ini adalah Muslim. Yang beragam itu adalah Indonesia, sehingga kalau di Aceh ada yang tidak Islam, berarti itu bukan orang Aceh…*".[102] Statemen ini terdengar sangat radikal, dan itu disampaikan oleh kalangan pemerintah. Demikian pikiran yang terbentuk selama ini, bahwa Muslim sedang menolak mengakui kehidupan yang beragam.

Tafsir asimetris terhadap toleransi menjadi salah satu bentuk pengingkaran terhadap realitas sosial di Aceh. Kajian tentang ruang negosiasi masyarakat Tionghoa keturunan di Banda Aceh yang dilakukan oleh Eka Srimulyani pada dasarnya menemukan dua lapis perlakuan terhadap etnis minoritas. Di satu sisi, bagaimana komunitas gampong/desa, seperti di Peunayong, Laksana, dan Mulia menghargai keberadaan mereka. Mereka turut menjadi tokoh masyarakat, masuk ke dalam struktur pemerintahan gampong, ada yang menjadi Ketua Pemuda dan lainnya. Mereka turut bekerja bahu membahu di saat gampong mengadakan perhelatan, baik perhelatan Muslim, seperti Maulid Nabi dan lainnya. Itu di lapis komunitas. Lalu di lapis pengambil kebijakan kerap membuat perlakuan yang membeda-bedakan, seperti melarang warga untuk mengucapkan selamat Natal dan tahun baru. Selaku bagian dari struktur, pemerintah desapun ada yang terpengaruh untuk tidak lagi melibatkan sementara waktu warga Tionghoa lantaran perbedaan akidah. Pemerintah desa menghentikan meminta

102 Draft laporan *Evaluasi Pelaksanaan Qanun Nomor 4 Tahun 2016 tentang Pengelolaan Kerukunan Ummat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.* Laporan belum dipublikasikan, 2019.

bantuan kepada etnis Tionghoa saat menghadapi perayaan hari-hari besar Islam dan nasional di tingkat gampong, sehingga minoritaspun merasa dipinggirkan.[103] Lazimya, apa yang berkembang di komunitas harus diserap oleh pemerintah sebelum membuat kebijakan, namun kepala daerah, saat itu adalah Illiza Sa`aduddin Djamal, politisi PPP, menghindari keputusan yang tidak populer tersebut. Illizapun menampilkan pemerintahan yang otoriter dan agamis, sehingga tidak mau berlaku demokratis.

Batasan untuk berlaku terhadap keragaman ini dianggap benar oleh mayoritas Muslim di Aceh, sehingga untuk aktif mempromosikan hidup dalam keragaman banyak masyarakat Aceh saat ini tidak mau, bahkan membuat berbagai rupa batasan-batasan di lapangan. Pertama, yang dapat dicatat adalah jangan sampai terjadi pertambahan jumlah rumah ibadah. Di atas telah dijelaskan bahwa perlakuan ini didasari oleh politik identitas yang ada di balik alasan penjagaan akidah yang menafikan pertumbuhan penduduk Kristen, pertambahan pemukiman, hingga perkembangan dakwah di kalangan ummat Kristen (Evangelis) yang konsekwensinya seharusnya dikembalikan kepada mereka sendiri, bukan kepada Muslim. *Kedua*, sejak lama Muslim di Aceh menjaga agar non-Muslim tidak memperdagangkan minuman keras serta melepas ternak najis, seperti babi dan anjing untuk dikonsumsi, dan atau memperdagangkannya di tempat terbuka. Keresahan ini kerap terjadi di daerah-daerah di mana Muslim dan non-Muslim hidup berbaur. Di Aceh Tenggara, misalnya, terdapat Surat Himbauan Bupati nomor 338/229/2018 tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh Tenggara yang intinya melarang warga non-Muslim memperdagangkan hewan najis dan Miras secara terbuka di pinggir jalan. Keluhan ini sering disampaikan oleh pihak Muslim, bahkan saat penulis melakukan penelitian lapangan untuk kajian Contending Modernities Aceh bahwa menjual babi dan anjing hidup, atau dagingnya di pinggir jalan bagi Muslim adalah mengganggu ketertiban umum, sehingga mengundang turun tangan pemerintah yang dalam hal ini juga merepresentasikan Muslim. Demikian disampaikan juga oleh oleh Nasir Zalba (Ketua FKUB Aceh) dan Hamid Sarong (Anggota FKUB Aceh) dalam beberapa wawancara, bahwa dari hasil kunjungan lapangan mereka di tahun 2014 ditemukan cara pemelihara babi di Aceh Tenggara, seperti

103 Srimulyani, Eka (et all). *Ibid*.

yang diberitakan di media massa membuat kandang yang dekat ke sungai, sehingga Muslim seperti di Kecamatan Lawe Loning tersebut khawatir air yang mereka gunakan sehari-hari telah tercemar kotoran babi. Intinya, Muslim menginginkan itu sebagai tanda hidup saling menghormati dan rukun, meski pihak non-Muslim sendiri tidak pernah tercatat meminta hal yang sama sebagaiman tuntunan agama mereka untuk diatur berlaku juga secara simetris bagi Muslim. Hal itu tidak mungkin, mengingat dalam penyusunan Qanun nomor 4 tahun 2016 tentang Pedoman Kerukunan Ummat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah telah menghendaki bahwa definisi kerukunan tersebut datang dari Muslim, dan itu berlaku pada semua hal sepanjang tidak mengganggu keyakinan Muslim. *Ketiga*, akhir-akhir ini, seperti disampaikan oleh perwakilan HKBP saat FGD Setara Institut di Banda Aceh, bahwa agar bisnis (*mu`amalah*) tertentu, seperti menyewakan rumah kepada non-Muslimpun sudah mulai ditegah oleh pemerintah. Kasus yang langsung dialami responden yaitu di Kabupaten Aceh Besar. Kekhawatirana tersebut tentu bukan pada uang hasil bisnis tersebut yang dianggap haram atau diragukan (*syubhat*), tapi pada rasa phobia yang ditebar oleh tokoh agama dan politik untuk hidup bertetangga dengan orang yang berlainan agama.

Demikian juga dengan hubungan antar sesama Muslim yang berlainan keyakinan. Logika yang digunakan tetap sama, bahwa mayoritas tidak pernah mempermasalahkan keyakinan baru sepanjang mampu dibuktikan tidak bertentangan dengan pendapat umum, seperti perkembangan MPTT yang telah di jelaskan, dan jangan pernah menyampaikan pandangan kritis kepada mereka yang mayoritas mengingat persoalan keyakinan ini bagian dari harga diri. Ali Hasjmi dalam tulisannya tentang logika orang Aceh yang berani berperang, bahkan berpuluh-puluh tahun adalah karena didasri oleh keyakinan agama. Jika matipun, *syadih fi sabilillaah* (Syahid di jalan Allah).[104]

Melengkapi penjelasan tentang menguatnya tafsir tunggal tentang toleransi ini, berikutnya ada fenomena yang popular di kalangan pengkaji Islam di Aceh yaitu tentang perebutan otoritas, yaitu untuk menguasai perhatian massa Islam. Kepada siapa yang berhasil menarik perhatian, merekalah pemegang otoritas untuk mempengaruhi

104 Hasjmi, A. *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Bulang Bintang: Jakarta (1977)

pengambilan kebijakan. Dalam rangka perebutan inilah terkadang logika penolakan (*denial*) itu muncul. Sehingga sangat pragmatis, hari ini bicara haram, bulan depan mengatakan halal atau sebaliknya. Cara berpendapat seperti ini biasanya datang kelompok yang bekerja secara oportunis mengamankan kekuasaan dengan membelas mayoritas yang sedang kuat.[105] Sebagai contoh tentang Wahabisasi yang dituduhkan kepada kelompok Salafi oleh kalangan atau pendukung Aswaja, padahal di kalangan mereka praktek-praktek wahabisasi tersebut juga banyak dilakukan. Dengan demikian dalam barisan denialist ini ada kalangan tradisionalis-agamis yang *istiqamah* (konsisten), serta ada kelompok sempalan baik dari kalangan politisi, birokrat, akademisi yang berlaku oportunis sejalan perkembangan politik.

Inilah logika toleransi yang tengah dikembangkan oleh maoritas Muslim di Aceh saat ini, sehingga di intra Islam jika menemukan aliran yang berseberangan akan sangat mudah menuai kekerasan (persekusi) dengan menggunakan argumentasi menegak kemungkaran (*Nahi munkar*) sebagaimana dasar bertindak yang sama dalam organisasi Islam garis keras, seperti FPI. Hal yang paling mendasar adalah klaim mayoritas terhadap kesesatan aliran-aliran yang tidak sejalan dengan mereka. Cara persuasif tetap ditempuh dengan meminta pengajaran serta perekrutan jamaah dihentikan, dan kemudian dihadapkan ke pemeriksaan bersama-sama pemerintah, dalam hal ini adalah otoritas MPU untuk dikembalikan ke akidah Ahlu al-sunnah wa al-jamaah, lalu disyahadatkan. Afek yang paling pahit dirasakan adalah jika yang dituduh sesat memberi perlawanan. Dengan mudah bentrok fisik terjadi dan memakan korban jiwa, seperti yang menimpa Tgk. Ayub, jama`ahnya, termasuk dari kelompok penyerang dari kalangan Dayah setempat pada tahun 2012 di Kecamatan Jeunieb, Kabupaten Bireuen.

Dari sini terlihat bahwa tafsir asimetris dalam penjalanan

---

105 Penulis pernah memiliki pengalaman memfasilitasi FGD yang diselenggarakan oleh Kelompok Penelitian Sosial dan Politik dari LIPI, Jakarta. FGD yang sekaligus mensosialisasikan hasil kajian mereka terhadap pengukuran toleransi di Aceh dihadiri oleh Hasbi Amiruddin selaku akademisi dan juga Ketua Forum Koordinasi Penanggulangan Terorisme (FKPT) Aceh. Dalam forum tersebut Hasbi menunjukkan betapa budaya Aceh saat ini baik-baik saja, sementara yang merusak itu berasal dari budaya luar. Demikian juga terkait toleransi yang disampaikan para peneliti. Sekali lagi dia juga menegaskan bahwa orang Aceh telah melindungi non-Muslim untuk hidup dengan nyaman di Aceh, dan itu sudah lebih dari cukup. Alih-alih dia mengatakan bahwa tanah Aceh adalah tanah Muslim.

toleransi ini didukung dengan sendirinya oleh pemerintah. Keputusan pemerintah sebagai pelayan publik untuk membuka ruang toleransi sedang terkekang oleh pendapat mayoritas yang kapan saja siap untuk juga menyerangnya. Walhasil, kelompok minoritas saat ini di Aceh tidak dapat berharap kepada pemerintah yang dikuasai oleh pemikiran fundamental, sebagaimana akan dijelaskan bentuk-bentuknya pada bagian berikut ini.

Regulasi Tidak Menjamin Kebebasan

Walau bagaimanapun kehidupan sosial masyarakat terpaut dengan tatakelola pemerintahan. Mengutip pendapat Mark Bevir tentang suatu tatakalola, idealnya tata kelola pemerintahan berakar pada realitas sosial,[106] namun di sini kepentingan politiklah ternyata yang lebih didahulukan, sehingga dalam pandangan yang konstruktif hubungan realitas sosial dan tata kelola di Aceh tidak mencerminkan konstruksi yang ideal menurut Bevir. Berikut sejumlah hal yang menggambarkan di mana persoalan tersebut terjadi.

Fungsi dasar regulasi tentunya mengakomodir kebutuhan seluruh masyarakat, semua keyakinan dan budaya, tidak terkecuali minoritas. Terkait isu KBB yang sedang didiskusikan, terdapat sejumlah regulasi di Aceh yang masih harus dikritisi. Ada dinamika politik yang membayangi proses lahirnya dan juga dalam penegakannya, sehingga meskipun regulasi tersebut telah ada namun tetap belum optimal.

Di sini barangkali tidak begitu terkait tentang rumah ibadah di intra Islam, mengingat faktornya bukan pada regulasi, melainkan sentimen sosial.[107] Terkait regulasi dalam kasus hubungan antar agama yang

---

106 Bevir, Mark. *The Construction of Governance*. International Journal of Organization Theory and Behaviour, 12 (1), Spring, 2009, hal. 60-87

107 Catatan investigasi pribadi penulis terhadap beberapa sumber saat terjadi upaya penggagalan pembangunan Masjid Muhammadiyah di Gampong Sangso, Kecamatan Samalangan, Bireuen lebih pada persoalan konflik keluarga. Perseteruan antara dua kakak beradik dalam menguasai kepengurusan masjid peninggalan kakek mereka lalu membuat salah satunya keluar dan meminta dukungan Muhammadiyah untuk membangunkan masjid baru. Massa lainnya tersulut dan turut menghakimi lantaran sudah ada kasus sebelumnya tentang pertentangan antara kelompok Dayah dan tokoh Muhammadiyah di Kecamatan Kota Juang dan Kecamatan Juli, di kabupaten yang sama yang dilarang membangun masjid. Kasus terakhir itu benar ditengarai oleh perebutan otoritas tadinya, di mana pengikut Muhammadiyah dipersempit ruang geraknya oleh kalangan Dayah. Penulis dulu juga pernah meneliti

paling mencuat dalam satu dekade ini adalah persoalan izin pendirian rumah ibadah non-Muslim. Sejak diatur di tahun 2006 secara nasional menurut penulis, semakin ke sini di Aceh persyaratannya semakin mustahil terpenuhi. Hal senada juga dinyatakan oleh Pembimas agama Kristen di kantor Kementerian Agama Aceh, bahwa secara formal tidak ada peluang bagi ummat Kristen untuk menambah bangunan tempat ibadah mereka.[108]

Peraturan Bersama Mengeri Agama dan Mengeri Dalam Negeri nomor 9 dan 8 tahun 2006 atas mandat pemeliharaan kerukunan ummat beragama menetapkan syarat terdapat pengguna yang dibuktikan dengan Kartu Tanda Penduduk 90 orang, ditambah 60 orang pendukung dan disahkan oleh kepala desa setempat. Oleh Gubernur Aceh, pada tahun 2007 dapat dikatakan pembangunan tempat ibadah semakin mendapat tantangan, di mana melalui Peraturan Gubernur nomor 25 Tahun 2007 persyaratannya dinaikkan menjadi 150 bukti pengguna, dengan 120 dukungan sah warga setempat. Terakhir, diiringi oleh permintaan pemerintah kabupaten, seperti dari Aceh Singkil,[109] Pemerintah Aceh kemudian menetapkan Qanun nomor 6 tahun 2016 yang sekaligus menggantikan Pergub sebelumnya. Melalui Qanun ini persyaratannya hampir sama, secara kuantitas sedikit dikurangi yaitu menjadi 140 dan didukung oleh 110 warga setempat. Namun demikian Qanun menambahkan persyaratan administratif lainnya, yaitu surat keterangan dari Mukim, Camat, surat keterangan status tanah dari

---

di bawah supervisi Edward Aspinall tentang politik lokal di Bireuen, yang saat itu menemukan bahwa ada ketidaksenangan masyarakat kepada Bupati Bireuen saat itu, Nurdin Abdurrahman lantaran dia sering shalat di Masjid Muhammadiyah yang lokasinya dekat dengan pendoponya.

108 Wawancara dengan Samarel, Pembimas Agama Kristen…

109 Pasca konflik terkait rumah ibadah di Singkil tahun 2005, salah seorang anggota FKUB Aceh Singkil mengungkapkan dalam salah satu FGD yang dilaksanakan dibawah proyek kajian Contending Modernities Aceh, bahwa saat itu Pemerintah Kabupaten memilih menunggu aturan pendirian rumah ibadah dari provinsi, walaupun secara locus adalah tanggungjawab pemerintah kabupaten. Salah satu alasan yang mereka sampaikan bahwa jika hal tersebut diatur oleh qanun provinsi akan lebih kuat dan dipatuhi ketimbang oleh pemerintah kabupaten. Hal lain yang juga dapat dibaca dari hal ini adalah bagaiman pemerintah kabupaten menghindari berkonflik dan juga mempertahankan keharmonisan hubungan dengan masyarakat untuk melemparkan tanggungjawab tersebut kepada pemerintah provinsi. (Pendapat dari Hendra, pengawai Kantor Kementerian Agama Kabupaten Aceh Singkil, anggota FKUB Kabupaten Aceh Singkil, Medan, Desember 2016)

Badan Agraria, hingga gambar desain bangunan, rekomendasi tertulis dari kantor Kemenag hingga FKUB setempat. Dapat dibandingkan, meski Qanun menurunkan jumlah dukungan, tapi meningkatkan syarakat administrasi yang harus dipenuhi.

Menurut Pembimas Kristen ada positifnya, bahwa persetujuan yang dimintakan dari non pengguna adalah untuk memastikan kerukunan ke depan. Tidak ada umat agama lain yang berkeberatan. Akana tetapi dari kalangan Kristen merasa itu mustahil. Kesulitan utamanya adalah untuk mendapatkan dukungan dari Muslima. Jika melihat pada jumlah pengguna, menurut Samarel, di Singkil itu ummat mereka sudah berkembang ribuan, namun untuk memperoleh persetujuan Muslim ada hal berkaitan akidah Islam yang menghalangi Muslim setempat untuk memberikan persetujuan resmi. Secara akidah, informasi yang mereka peroleh bahwa umumya Muslim menolak memberi dukungan pembangunan gereja lantaran merasa jatuh untuk membenarkan akidah agama lain. Kedua, Muslim setempat juga khawatir akan menuai masalah jika membubuhkan tandatangan persetujuan pembangunan Gereja. Suasana ini juga penulis tangkap dari serangkaian penelitian sebelumnya, bahwa berkembang isu di sesama Muslim di kawasan di mana konflik mengenai rumah ibadah terjadi, bahwa secara akidah Muslim yang mendukung pendirian Gereja sama artinya berpindah agama menjadi Kristen, sehingga sejak awal realitas qanun yang disusun sudah tidak sejalan dengan realitas sosial.

Melihat pada sangat sulitnya pemenuhan persyaratan tersebut, penulis mempertanyakan keterlibatan perwakilan agama-agama dalam penyusunan Qanun yang sedianya harus partisipatif. Pembimas Kristen mengakui tidak mendapat ruang menyampaikan pendapat berdasarkan fakta lapangan saat qanun disusun. Hal yang sama pernah diungkapkan oleh Ko Kie Siong, tokoh masyarakat Tionghoa di Banda Aceh, bahwa keterlibatan tokoh selain Islam dan juga etnis minoritas hanya pada saat dengar pendapat sesaat sebelum qanun disahkan.[110] Menurut Samarel bahkan dia baru tahu setelah qanun disahkan dan disosialisasikan oleh kantor Kesbangpol dan Linmas Provinsi Aceh.

Hal ini sangat krusiap, di mana ruang partisipasi semua pihak tidak dibuka oleh pemerintah dalam proses perancanga peraturan

---

110 Wawancara dengan Ko Kie Siong (Aky), Ketua Yayasan HAKKA, Banda Aceh dalam rangka penelitian lapangan kajian Contending Modernities Aceh, 2016.

daerah. Penulis sendiri pernah mendengar ucapan yang sama dari staf Biro Hukum Kantor Gubernur Aceh, di mana semua peraturan daerah diproses, bahwa kewenangan mendraft Qanun berada di tangan para ahli, yang notabene dari kalangan Muslim. Mereka yakin sekali bahwa intelektual yang bekerja sangat paham atas segala kondisi. Mereka juga menjamin bahwa para legal drafter dapat menghasilkan aturan yang adil. Argumentasi tersebut tentunya dapat dibantah dengan keluhan yang disampaikan minoritas sejuah ini. Penulis sendiri juga pernah menanyakan hal yang sama kepada anggota FKUB Kabupaten Aceh Singkil kenapa mereka menerima untuk memilih keputusan dari pihak provinsi dari pada membuat aturan berdasarkan fakta yang ada di masyarakat? Dengan mentalitas birokrat yang inferior mereka menjawab, bahwa peraturan dari provinsi menurut mereka lebih kuat menekan minoritas, sehingga pemerintah Kabupaten tidak terkena dampaknya (*play safe*).

Dengan kondisi seperti ini, maka menurut pihak Kristen pengurusan Gereja, seperti kasus di Singkil tidak dapat dilakukan sama sekali. Pembimas Kristen di provinsi mengakui "*…Ya, begitu-begitu saja. Sampai sekarang karena tidak bisa mendirikan bangunan, ya ummat sembahyang saja di bawah-bawah pohon…*". Samarel juga mengatakan bahwa Pemerintah Kabupaten Aceh Singkil juga sering mengomplain ke pihak Kristen tentang peribadatan yang masih dilaksanakan, tapi secara langsung mereka juga tidak dapat melarang mengingat kebutuhan tersebut ada dari sisi jumlah pengguna.[111]

Selain polemik mengenai jumlah pengguna dan pendukung ini juga terdapat batasan lain yang pernah penulis telusuri saat umat ingin mengembangkan rumah ibadah mereka yang telah ada, seperti memperlebar, memperluas, atau meningkatkan ketinggian lantai. Meski hal ini tidak diatur secara spesifik melalui regulasi, namun beberapa kasus umat Kristen dan Budha mendapat larangan dari Muslim setempat. Kasus seperti pengembangan Wihara Murni Sakti di Kecamatan Idi Rayeuk, Aceh Timur pada tahun 2016 yang diprotes warga setempat karena khawatir akan diperbesar. Padahal saat itu menurut keterangan pengurus Vihara mereka hanya meninggikan lantai dan merehab sebagian atap.[112] Selain umat Budha, keresahan

111 Wawancara dengan Samarel, Pembimas Kristen …

112 Saat ini tidak ditemukan lagi tautan berita media terkait kasus ini, namun

yang sama juga pernah diungkapkan oleh pengurus Gereja HKBP di Banda Aceh. Jika melihat umur berdirinya Gereja sejak tahun 1950an, Gereja tersebut sudah membutuhkan rehabilitasi, namun untuk melakukan itu mereka selalu ragu lantaran akan mendapat sorotan dari penduduk setempat, sehingga hingga saat ini dana yang sudah ada dan rencana pengembangan masih mereka urungkan. Resistensi khusus pengembangan rumah ibadah non-Mslim ini juga pernah disinyalir oleh seorang pejabat di kantor Wali Kota Banda Aceh melalui satu wawancara oleh penulis, bahwa khusus untuk perlebaran rumah ibadah itu harus mendapat izin lagi dari pemerintah, terkecuali untuk mengganti bagian yang sudah rusak, seperti lantai, dinding, dan atap. Demikian menurutnya, bahwa khusus untuk perluasan ruangan harus dikaji lagi sesuai dengan pertambahan jumlah pengguna, sama seperti mendirikan baru.

Sebagai bukti dominasi Muslim dalam menyusun peraturan daerah (*Muslim-driven legal drafting*), sekaligus sebagai bentuk pengukuhan hak Muslim sebagai mayoritas dalam mengatur, regulasi ini kemudian menyatakan dalam pasal 19, bahwa "Dalam rangka penyelenggaraan kehidupan beragama dalam bentuk pelaksanaan Syariat Islam bagi pemeluknya di Aceh dengan tetap menjaga kerukunan hidup antar umat beragama, ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 13 sampai dengan Pasal 18, tidak berlaku untuk pendirian Tempat Ibadah umat Islam".[113] Demikian dalam politik penyusunan regulasi minoritas di Aceh telah dipinggirkan. Berikut ini salah satu kaitannya dengan representasi mereka di Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB).

---

tautan lainnya seperti http://www.berita-one.com/2018/02/polres-aceh-timur-amankan-perayaan.html menunjukkan adanya kerawanan terhadap kegiatan ummat Budha di vihara, termasuk di Idi Rayeuk, meski pemicunya dapat berasal dari kasus-kasu lain yang melibatkan umat atau simbol keagamaan Budha yang di tempat lain. (Berita ini diakses pada 18 Juni 2019)

113 Pasal 13 dimaksud mengatur; (1) Pendirian Tempat Ibadah didasarkan pada kebutuhan nyata dan sungguh-sungguh berdasarkan komposisi jumlah penduduk bagi pelayanan umat beragama yang bersangkutan di wilayah Gampong atau nama lain. (2) Pendirian Tempat Ibadah dilakukan dengan tetap menjaga kerukunan umat beragama, sesuai dengan rencana tata ruang wilayah, tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum serta mematuhi peraturan perundang-undangan. (3) Dalam hal kebutuhan nyata bagi pelayanan umat beragama di wilayah Gampong atau nama lain sebagaimana dimaksud ayat (1) tidak terpenuhi pertimbangan komposisi jumlah penduduk, digunakan batas wilayah Kecamatan dalam wilayah Aceh.

Representasi Minoritas dalam Keanggotaan FKUB

Dalam masyarakat yang menganut *civil law* seperti di Indonesia, walau bagaimanapun regulasi adalah utama. Jika regulgasi telah mengatur tentang porsi hak minoritas, maka segitulah kesempatan yang dapat mereka peroleh. Kendati minoritas dapat mengajukan keberatan, namun di Aceh mereka merasa inferior dan cenderung tidak mau berkonflik. Ekspresi ini sering disampaikan minoritas di publik. Mereka mengatakan hidup mereka aman dan tidak pernah diganggu. Namun saat digali lebih dalam, seperti hak mendirikan rumah ibadah, disitu baru mereka mengeluhkan pembatasan yang mereka rasakan. Penulis pernah berbincang dengan Pembimas Katolik Kantor Kementerian Agama Aceh, Baron Pandiangan saat malam peringatan Natal tahun 2018. Semuanya dikatakannay baik di hadapan wartawan, apalagi saat itu baru saja ada kisruh di Kota Banda Aceh mengenai rilis survey Setara Institute tentang Indeks Kota Toleran. Namun dia baru dapat menyampaikan keluh kesahnya saat berbicara lebih privat di dalam Gereja, termasuk peristiwa kerusuhan di Singkil, dan bagaimana kritiknya kepada pemerintah yang tidak dapat berbuat adil karena ada kepentingan politik.[114]

Dalam regulasi saat ini, Qanun Nomor 4 Tahun 2016 memperlihatkan bagaimana representasi minoritas untuk sama-sama mengelola kerukunan telah dibatasi. Pasal 11 Qanun ini menegaskan bahwa Umat Islam adalah representasi terbesar dalam keanggotaan FKUB, yaitu pada ayat (3) nya yang menyebutkan bahwa keanggotaan FKUB Aceh dan kabupaten dan kota ditetapkan berdasarkan perbandingan jumlah pemeluk agama setempat. Biasanya, dalam situasi apapun penentuan kebijakan tentu merujuk pada suara terbanyak, sehingga otomatis keputusan pihak Muslim akan tetap menjadi patokan, apalagi Muslim karena representasinya secara otomatis diatur mendapat posisi sebagai ketua FKUB, sehingga perwakilan agama lainnya hanya sebagai anggota.

Sejak kepengurusan FKUB Aceh pertama dibentuk pada tahun 2014 beranggotakan 21 orang dan diketuai oleh Ziauddin Ahmad, mantan Kepala Dinas Syariat Islam Aceh 2007-2009. Hanya empat

114 Peneliti pernah mewawancarai Pendeta Baron Pandiangan bersama Moch Nur Ichwan dalam rangka observasi perayaan Natal 2018 di Kota Banda Aceh untuk kajian Contending Modernities Aceh.

orang anggota yang berasal dari agama lain, masing-masing satu orang dari agama Kristen, Budha, Hindu, dan Katolik dengan urutan nama paling bawah dalam SK. Demikian juga saat ini, dengan jumlah anggota yang sama yang diketuai oleh Nasir Zalba, mantan Kepala Kesbangpol dan Linmas Aceh. Hal yang penting dicatat terkait KBB adalah dalam struktur FKUB banyak organisasi Islam di Aceh memiliki perwakilan. Berbeda dengan umat Kristen atau Budha, meski agama mereka memiliki sejumlah aliran namun harus diwakili oleh satu orang saja karena secara kuantitas mereka kecil.[115] Tidak hanya dari kalangan non-Muslim, tapi dari kalangan Muslim sendiri juga tidak semua terwakili, seperti aliran tarekat, sehingga dasar pertimbangan keanggotan FKUB tidak begitu jelas.

FKUB seyogyanya adalah forum masyarakat yang difasilitas oleh pemerintah untuk melakukan upaya pemeliharaan kerukunan ummat beragama. Dalam hal ini salah satunya dalah pembinaan oleh kantor Kesbangpol dan Linmas. Sesuai dengan misi Kesbang, membina kesatuan bangsa, seharusnya lebih mengedepankan semangat kesetaraan dalam bingkai keragaman. FGD yang pernah penulis ikuti yang diselenggarakan oleh Forum Koordinasi Penanggulangan Terorisme (FKPT) membuktikan bahwa aparatur di Kesbangpol dan Linmas Aceh sekalipin terpapar kuat dengan pikiran-pikiran Islamis dan Islam sentris. Sebagai contoh dalam hal menyikapi konflik pendirian rumah ibadah di Aceh Singkil forum tersebut mempersalahkan ummat Kristen yang menurut mereka tidak mau bersatu dan terpecah ke dalam aliran-aliran seperti 29 aliran yang diasampaikan oleh Pembimas mereka. Untuk itu FKUB Aceh rentan dan belum dapat diharapkan untuk aktif membela minoritas. Dalam bahasa yang tegas Ko Kie Siong sebagai tokoh masyarakat Tionghoa menyampaikan bahwa "…*Kami ini hanya sebagai pendengar keputusan mereka. Setelah peraturan disahkan, baru kami dipanggil untuk mendengar. Jadi, untuk apa*…".[116] Demikian

115 Perwakilan Muslim dalam FKUB Aceh saat ini adalah Setidaknya turut menjadi anggota meraka yang dari Al-Washliyah, Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, dan Rabithat Thaliban Aceh (RTA). Ditambah sejumlah tokoh masyarakat. Ini tercantum dalam Surat Keputusan Gubernur Aceh nomor 451/818/2014 tentang Pembentukan Pengurus FKUB Aceh Masa Bakti 2014-2018, dan Surat Keputusan Gubernur Aceh nomor 451/1446/2018 tentang Pembentukan Pengurus FKUB Aceh Masa Bakti 2018-2021.

116 Wawancara dengan Ko Kie Sionga, 2016.

bahwa FKUB di mata minoritas adalah forum sosialisasi regulasi saja, tidak lebih untuk menjadi forum musyawarah antar agama dan keyakinan. Apalagi melihat representasi saat ini, seperti keterlibatan RTA, yang notabene adalah kalangan Dayah yang juga membina FPI di Aceh, sungguh sulit akan membangun kesetaraan.

MPU dan Aparat Keamanan Pro-Intoleran

Hegemoni mayoritas ini semakin membuat nilai KBB Aceh semakin jatuh ke dasar saat MPU turut menutup ruang diskusi terhadap perbedaan keyakinan. Bagi massa pro intoleran terhadap perbedaan agama dan aliran, terutama aliran akidah, MPU mereka jadikan senjata. Artinya, MPU penting untuk mereka rebut dan kuasai, dan saat ini kekuatan massa intoleran juga sedang tidak dapat dibendung oleh MPU.

Kajian Moch Nur Ichwan tentang MPU Aceh dapat menjadi peta dasar mengenai keterwakilan kelompok Muslim dalam keanggota MPU. Salah satu yang paling signifikan adalah representasi ulama Dayah yang memperjuangkan peran mereka sejak proses perdamaian Aceh saat mereka mulai membangun wadah Himpunan Ulama Dayah (HUDA).[117] Hingga saat ini representasi tersebut sangat kuat, meski telah beberapa periode kepemimpinan MPU dipegang oleh Muslim Ibrahim, yang notabene berlatar kesarjanaan dari Timur Tengah dan dosen UIN Ar-Raniry, namun rumor tentang pendekatannya kepada HUDA sangat kuat, sehingga masih dipercaya oleh kalangan ulama Dayah untuk memimpin MPU bersama sekretarisnya, Faisal Ali yang di luar memiliki jabatan sebagai Sekretaris HUDA dan Ketua PB NU Aceh.

Senjata utama yang dilihat manjur oleh kelompok tersebut adalah fatwa. Menurut penulis bahwa cara yang sama ini juga diperlihatkan oleh kelompok Islam di Jakarta saat menyerang mantan Gubernur DKI, Basuki Tjahaja Purnama atas tuduhan penistaan agama, yang bak memperoleh kepastian hukum setelah MUI pimpinan Kyai Makruf Amin mengeluarkan fatwa.[118] Di Aceh, fenomena ini menguat sejak

---

117 Ichwan, Moch. Nur. *Official Ulema and The Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shariatization and Contested Authority in Post-New Order Aceh*. Journal of Islamic Studies (2011), hal.1-32.

118 Nastiti, Aulia dan Ratri, Sari. *Emotive Politics: Islamic Organizations and*

status MPU dari status sebagai sekretariat kemudian meningkat menjadi Organisasi Perangkat Daerah (OPD) sejak tahun 2000 melalui Perda nomor 3 tahun 2000 tentang pembentukannya. Meski belum terdapat kajian spesifik bagaimana kaitan antara meningkatnya tindak intoleran dengan penguatan status organisasi baru MPU, namun sejumlah kasus perbedaan aliran di Aceh selalu mengedepankan MPU dengan bayang-bayang kelompok intoleran.

Diantara sejumlah kasus di mana semuanya MPU berperan, sebut saja kasus Mirza Alfath, Dosen Universitas Malikussaleh, Lhokseumawe di tahun 2012 yang harus berurusan dengan MPU lantaran dianggap melecehkan syariat Islama melalui sosial media.[119] Kritikannya terhadap pelaksanaan syariat Islam membuatnya hampir menjadi bulan-bulanan massa yang marah dan mendatangi kediamannya. Akhirnya, atas desakan semua pihak, Mirzapun disyahdatkan kembali oleh MPU di Kota Lhokseumawe karena sudah dianggap sesat dan sebagai vonis untuknya.[120] Proses yang sama juga dihadapi oleh aliran-aliran lainnya yang telah diceritakan di awal, di mana peran MPU dikedepankan.

Melihat posisi MPU yang strategis untuk menentukan warna keislaman Aceh agar tidak berwarna-warni, maka dalam kasus yang baru saja terjadi pada bulan Juni 2019, kelompok intoleran menggunakan kekuatan tersebut untuk melarang penyelenggaran pengajian oleh Firanda Andirja pada Kamis malam, 13 Juni 2019. Akarnya telah dimulai sejak di tahun 2017 MPU Kota Banda Aceh menjalankan proses pergantian pimpinan. Pada saat itu sejumlah ulama dari kalangan Dayah memprotes proses pemilihan yang menurut mereka tidak sesuai. Akibat protes tersebut kepengurusan MPU vakum cukup lama dan baru dapat menyelenggarakan musyawarah pemilihan kembali pada tahun 2019.[121] Protes tesebut membuahkan hasil, di mana menurut analisa

---

Religious Mobilization in Indonesian Democracy. ISEAS – Yusof Ishak Institute, Contemporary Southeast Asia Vol. 40, No. 2 (2018), hal. 196–221

119 Salah satu diantara tautan berita yang memuatnya adalah https://www.liputan6.com/tekno/read/457799/kasus-dosen-di-aceh-ancam-kebebasan-berekspresi-di-internet (Berita diakses pada 18 Juni 2019)

120 https://regional.kompas.com/read/2012/11/23/19584684/dianggap.sesat.seorang.dosen.syahadat.lagi (Diakses pada 18 Juni 2019)

121 Wawancara yang pernah penulis lakukan pada bulan November 2018 dalam studi terkait Persepsi Ulama di Kota Banda Aceh terhadap Konsep Negara Bangsa bersama Burhanuddin A. Gani, ketua MPU Kota Banda Aceh terpilih pada tahun

penulis kelompok Dayah tertentu berhasil memimpin MPU Kota Banda Aceh. Damanhuri Basyir, dalam satu survey tentang Persepsi Ulama terhadap Konsep Negara Bangsa yang penulis laksanakan pada tahun 2018 mengkonfirmasi bahwa dirinya adalah bagian dari pengurus Tastafi, pimpian Abu Mudi. Ketua MPU berikutnya adala Bulqaini Tanjongan, pimpinan FPI Aceh yang dulunya di tahun 1999 mendiriakn Rabithah Thaliban Aceh (RTA). Saat ini Bulqaini bagian dari ulama Dayah yang sehari-hari memimpin Dayah Markaz Al-Ishlah Al-Aziziyah di Banda Aceh. Upaya pembubaran pengajian Firanda di Banda Aceh adalah debut pertama MPU Banda Aceh menindak kalangan Salafi yang mereka klaim sesat. Upaya pembubaran ini diawali oleh MPU dengan menerbitkan surat berperihal saran dan nasehat, dengan nomor 451/074/2019 tertanggal 13 Juni 2019. Surat tersebut ditujukan kepada Walikota Banda Aceh dengan tuntutan untuk menolak kedatangan dan juga pelaksanaan pengajian oleh Firanda Andirja. Upaya mereka dapat dikatakan berhasil, meski dengan cara kekerasan membubarkan pengajian yang dilaksanakan di Mesjid Alfitrah, Keutapang, Banda Aceh tersebut. Akan dinilai lebih berhasil lagi jika MPU dapat mempengaruhi eksekutif di Kota Banda Aceh untuk menerapkan ketentuan agar semua ceramah diselenggarakan di Masjid-masjid harus mendapat izin dari MPU Kota Banda Aceh.[122] Sekaligus ini dapat dilihat sebagai upaya perluasan kewenangan MPU yang selama ini tidak berwenang memberi izin keramaian, melainkan hanya pertimbangan.

Sebagai minoritas, sebanarnya kalangan Salafi yang merasa dakwah mereka sudah mulai banyak diterima oleh masyarakat di Aceh. Mereka sangat menyayangkan bahwa pemerintah melalui

2017 menyampaikan, bahwa gugatan kalangan Dayah terhadap proses pemilihan didasari keinginan bahwa seorang Ketua MPU harus mampu membaca kitab (fiqh yang dipelajari di Dayah). Oleh karena itu mereka menginginkan msuyawarah ulang. Bambaran kisruh tersebut masih dapat dibaca pada tautan berita berikut; https://www.pikiranmerdeka.co/news/kisruh-mpu-banda-aceh-semakin-kusut/ (Diakses pada 18 Juni 2019)

122 Indikasi ke arah itu, di mana Walikota Banda Aceh sebagai eksekutif juga berinisiatif untuk melibatkan MPU dalam mengontrol jenis-jenis pengajian yang dinilai bertentangan dengan akidah ahlu al-sunnah wa al-jama`ah, berikut; https://kumparan.com/acehkini/ricuh-pengajian-ustaz-firanda-wali-kota-banda-aceh-sudah-diingatkan-1rIfWtwlVNX?utm_source=Mobilesite (Diakses pada 19 Juni 2019)

aparat penegak hukum tidak berpihak kepada mereka dalam kasus di atas.[123] Tidak hanya kali itu, mereka menceritakan bahkan di tahun 2015 kalangan salafi juga mendapat penyerangan dari kelompok yang mereka klaim dari kalangan Dayah setempat yang tidak setuju dengan pendidikan yang mereka kembangkan. Menurut mereka kelompok penyerang keberatan dengan klaim-klaim bahwa amalan yang sering dilaksanakan oleh Muslim di aceh umumnya tidak memiliki dalil yang kuat.[124] Saat kasus itu massa juga melakukan tindak kekerasan kepada Harits Abu Nauval selaku pimpinan Ma`had Ahlussunnah yang mereka dirikan. Namun sekali lagi, aparat penegak hukum tidak memproses kasus tersebut hingga menghukum pelaku kekerasannya. Massa saat itu memang memprotes perkembangan Ma`had tersebut yang juga dinilai berafiliasi dengan pengajian yang dilaksanakan di Desa Pulo Raya, Kecamatan Keumala, Kabupaten Pidie, yang beraliran Wahabi. Penulis pernah terlibat dalam satu penelitian di desa Pulo Raya, di mana mereka diklaim sesat oleh kelompok Aswaja di sana. Meski kalangan Salafi di Deas Pulo Raya mampu membangun masjid untuk waga desa, tapi karena kasus tersebut sebagian mereka yang bukan berasal dari warga desa tersebut diusir.[125]

Dari kasus Salafi versus Salafiyah ini penting diacatat bahwa sejak empat tahun lalu telah terlihat pertentangan antara ulama tradisional dan para sarjana asal timur tengah ini. Tidak termasuk para alumni Al-Azhar, Kairo yang tergabung ke dalam Ikatan Alumni Timur Tengah (IKAT). Barangkali mereka tidak memfoskuskan kepada dakwah yang dapat mempengaruhi masyarakat. Sehingga berbeda dengan kalangan Salafi yang aktif berceramah di masjid-masjid. Mereka telah belajar dan mengkaji al-Qur'an dan Hadits dengan baik selama di Timur Tengah, yaitu dari sejumlah universitas, seperti di Madinah dan Yaman. Menurut mereka, bahkan sejumlah generasi muda juag sedang dipersiapkan untuk juga belajar hingga ke Timur Tengah. Mereka mengklaim diri banyak menguasai dalil-dalil agama dibandingkan kelompok Salafiyah.

---

123 Wawancara dengan Hendro Saky, panitia penyelenggara pengajian salafi oleh Firanda Andirja di Banda Aceh, 15 Juni 2019

124 Berikut salah satu tautan media yang memuat berita tentang aksi pengepungan yayasan pendidikan tersbeut; http://www.muslimoderat.net/2015/08/meresahkan-markas-wahabi-mahad-as.html (Diakses pada 18 Juni 2019)

125 Reality Check Approach. *Village Head Experience in Managing the Village Fund*. Reality Check Approach Program, Jakarta, 2016.

Banyaknya perbendaharaan dalil-dalim agama tersebut menjadi dasar munculnya konflik antara Salafi dan kalangan Dayah. Salah satu contoh adalah debat baru-baru ini mengenai dalil tentang bilangan rakaat shalat Taraweh yang membuat marah kalangan Dayah. Ceramah Farhan Abu Furaihan pada tahun 2018 lalu, alumni Darul Hadits, Yaman membantah dengan keras logika penetapan hukum kalangan Dayah.[126] Dia membantah kesimpulan yang mengatakan rakaat shalat Tarawih bukan sebelas rakaat, terutama pernyataan Abu Mudi yang berdalil bahwa ada Sahabat Nabi, Jabir bin Abdillah, adalah pelupa dan lalai. Riwayatnya diragukan, sehingga menurut mereka jumlah rakaat Taraweh oleh Nabi adalah 20, sementara 11 adalah bid`ah (mengada-ada). Sementara bagi Farhan tidak mungkin Nabi memiliki sahabat yang lalai dan pelupa, dan keputusan Abu Mudi dianggap melecehkan Sahabat, sehingga baginya klaim jumlah rakaat Taraweh 20 juga adalah *bid`ah*. Demikian juga bahwa tidak benar pandangan pihak Dayah yang mengatakan shalat Taraweh 8 rakaat adalah tidak sah. Atas argumentasinya tersebut Farhan kemudian menuia berbagai hujatan dari kalangan tradisionalis karena dinilai telah melecehkan ulama. Hingga saat ini Farhan mendapat kesulitan untuk menjalankan dakwahnya. Dia juga pernah mendapat perlakuan kasar setelah itu dari jama`ah shubuh Masjid Rumah Sakit Zainoel Abidin, Banda Aceh lantaran tidak sependapat dengan ceramah yang disampaikan.

Dalil-dalil yang dikuasai oleh kelompok Salafi ini menurut kalngan mereka dapat menjelaskan polemik akidah dan ibadah yang ada, seperti mengenai penyelenggaraan perayaan Maulid Nabi yang dinilai tidak berdasar. Dakwah seperti itu dinilai oleh kalangan tradisioanlis sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam, sehingga mereka menuding para penceramah tersebut sebagai pengembang ajaran Wahabi di Aceh, lalu mereka dituduh sesat.

Bagi kelompok pengajian salafi, dakwah mereka tidak teorganisir. Di satu sisi mereka sama-sama anti terhadap pluralisme, sama seperti logika dakwah kalangan Dayah. Penolakan kalangan Dayah terhadap pendapat merekaa tidak lain menurut kalangan Salafi saat ini karena kalangan Dayah takut kehilangan pengaruh dan juga sumber ekonomi.

---

126 Hingga saat ini ceramah-ceramah tersebut masih ada di tautan youtube; https://www.youtube.com/watch?v=l_Ur4lOaCwg dan juga https://www.youtube.com/watch?v=cCHev2QOJ9w (Diakses pada 19 Juni 2019).

Selama ini banyak tradisi dalam adat Aceh yang mengedepankan kalangan Dayah, sehingga itu menjadi sumber ekonomi penting. Cara kelompok Salafi merasionalkan persoalan akidah dan ibadah di Aceh dinilai berbahaya oleh kelompok Dayah untuk ketahanan ekonomi mereka, sehingga walau bagaimanapun kelompok Salafi harus dilarang, demikian analisa yang berkembang di kalangan Salafi di Aceh bahwa ini adalah persoalan ekonomi semata.[127]

Jatuh Bangun Organisasi Masyarakat Sipil (OMS)

Dalam tatakelola KBB tentu sangat diharapkan peran OMS yang kuat untuk mengadvokasi hak-hak minoritas. Namun menjalankan untuk misi tersebut tidak mudah. Membela hak minoritas sering dipersamakan dengan minoritas itu sendiri. Jika minoritas dianggap melawan ajaran Islam, maka advocator juga akan dituduh sama, termasuk melawan Islam/Syariat. Kondisi ini membuat OMS harus sangat berhati-hati, terutama untuk menghindari akibat-akibat yang fatal kepada organisasi dan pribadi anggotanya.

Kontras Aceh dan Jaringan Masyarakat Sipil Peduli Syariat Islam (JMSPSI) adalah dua OMS yang mengatakan mendapat ancaman saat membela korban intoleransi. Kedua organisasi ini pada dasarnya aktif meneliti, merespon kepada publik, serta menyampaikan opini ke media tehadap perkembangan kebijakan yang berdampak kepada kelompok rentan, seperti perempuan, anak, dan juga minoritas dari sisi agama dan etnis. Norma Manalu, Koordinator JMSPSI pernah mengakui bahwa mereka pernah mengembangkan database kekerasan di Aceh. Tapi lantaran ada kasus pada tahun 2014 yang mereka bela, dan sesaat setelah mereka berbicara di media tentang sejumlah kelompok yang mengalami kekerasan intoleransi di Aceh, mereka mendapat ancaman.[128] Hal itu membuat mereka memutuskan untuk menghapus database tersebut. Akibatnya, jika peneliti ingin mengkilas balik kasus-kasus yang ada dan bersumber dari CSO di Aceh, mereka tidak memiliki sumber, terkecuali jika media massa masih mempublikasi. Kesbangpol dan Linmas sebagai instansi pemerintah, yang dalam hal ini juga membina FKUB juga tidak mengembangkan database pemantauan dimaksud.

---

127 Wawancara dengan Hendro Saky, *ibid*.

128 Berikut tautan beritanya; https://kbr.id/nusantara/11-2014/25_komunitas_di_aceh_alami_kekerasan_intoleransi/49190.html (Diakses pada 18 Juni 2019)

Kekhawatiran akan terdampak dari kegiatan mengadvokasi hak-hak minoritas tersebut meningkat kembali pada tahun 2018 yang lalu, yang diiringi oleh lonjakan rilis hasil-hasil kajian tentang toleransi beragama di Aceh, baik oleh perguruan tinggi Islam di pulau Jawa, UNDP, LIPI, Kementerian Agama, bahkan Setara Institute sendiri. Beberapa dari dari rilis tersebut kemudian direspon keras oleh pemerintah dan mayoritas Muslim dengan nada tidak setuju. Pengalaman penulis menyaksikan langsung perwakilan JMSPSI yang ingin mengurungkan niat mereka untuk meluncurkan laporan rutin, seperti yang terakhir tentang pengelolaan rumah ibadah yang mereka kaji di sejumlah kabupaten dan kota karena khawatir juga akan mendapat protes keras.

Melihat kondisi ini beberapa perwakilan minoritas, seperti dari kalangan etnis Tionghoa menyampaikan kekecewaan mereka terhadap penurunan proses toleransi di Aceh. Artinya, pembuktian ilmiahpun harus diabaikan lantaran memposisikan masyarakat Aceh pada posisi yang negatif. Dalam forum FGD yang diselenggarakan oleh JMPSPI ada di antara mereka yang mengatakan sudah lelah untuk berdiskusi, tapi tindakan intoleran tersebut tidak kunjung berkurang di Aceh. Di samping itu mereka juga mengekspresikan ketidakpuasan terhadap peran perguruan tinggi dan para intelektualnya. Mereka melihat peguruan seharusnya memiliki posisi strategis dalam pengambilan kebijakan. Namun sayang menurut mereka tidak mampu mengembangkan toleransi yang aktif di Aceh lantaran sebagian besar mereka terpengaruh oleh logika intoleran. Sanksi akademik yang dijatuhkan pihak kampus kepada Rosnidasari pada tahun 2015, dosen Fakultas Dakwah UIN Ar-Raniry adalah satu bukti. Rosnidasari dipermasalahkan lantaran membawa para mahasiswanya studi lapangan ke Gereja HKBP, Peunayong, yang menurut mayoritas sangat tidak pantas. Lalu pihak universitaspun menjatuhkan sanksi larangan mengajar kepadanya untuk beberapa saat. Menurut penilaian minoritas, perguruan tinggi di Aceh juga belum dapat diandalkan untuk membangun KBB.

Penulis juga mencatat, baik sejak perumusan kebijakan, peraturan perundang-undangan, hingga anggota forum seperti FKUB hingga saat ini banyak diisi oleh intelektualitas kampus. Namun suara mereka tidak terdengar untuk menyampaikan toleransi. Mereka tenggelam dalam pendapat mayoritas yang menampilkan intoleransi. 11 orang dari 17 anggota FKUB dalam dua periode hingga saat ini dapat dipastikan

adalah akademisi. Beberapa diantara mereka, seperti Hamid Sarong, Safrilsyah, Nurjannah Ismail dikenal sebagai akademisi yang kerap membela pluralism dan hak-hak minoritas. Akan tetapi jika melihat kepada keputusan-keputusan tentang toleransi, mereka tidak mampu memberi warna. Terakhir, dalam keanggotaan FKUB saat ini nama Safrilsyah tidak terdapat lagi dalam SK tahun 2018. Sepertinya dia digantikan oleh Damanhuri Basyir (Ketua MPU Kota Banda Aceh) atau yang lainnya. Dengan demikian cukup sulit mencari perwakilan dan saluran suara toleran melalui forum-forum resmi pemerintah, kendatipun terdapat civitas akademik yang menjalankan tri darma perguruan tingginya di luar kampus.

Keterlibatan Masyarakat, Organisasi Sosial dan Politik

Kajian pihak Kementerian Agama pada tahun 2015 mengkategorikan bahwa kerukunan yang sedang berjalan di Aceh dalam bentuk yang pasif. Penilaian ini tentunya memiliki dasar pertimbangan yang cukup.[129] Artinya, ada kelompok yang sesungguhnya intoleran terhadap perbedaan agama dan keyakinan, namun mereka tidak secara aktif bertindak mempromosikan perbedaan itu untuk memperkuat hubungan sosial.

Kendati demikian berdasarkan kassu-kasus yang telah diulas di atas, hemat penulis memperlihatkan adanya intoleransi, meski tidak selalu terjadi. Apalagi sejak akhir-akhir ini kelompok mayoritas semakin berhasil menguasai pemerintahan dan pembuatan keputusan, sehingga ke depan dapat diperkirakan Aceh akan semakin tidak toleran, terutama kepada yang berbeda aliran akidah dalam Islam.

Jika diulas ke sejarah, hemat penulis ini adalah fenomena lama. Jauh sejak masa kesultanan Aceh di abad ke XVI, Hamzah Fansuri dan para peingikut faham *Wujudiyah*nya mendapat hukuman mati dari pihak kerajaan oleh karena perseteruannya dengan Nuruddin Ar-Raniry yang mengamalkan tarekat *Rifa`iyah* lantaran *Wujudiyah*

---

129 Dalam rumusan hasil survey yang dilaksanakan di sejumlah provinsi tersebut Departemen Agama membangun definisi bahwa pasif toleran tersebut cenderung tidak melakukan tindak kekerasan dan masih adanya kejujuran berdasarkan dimensi Interaksi, Menghargai Perbedaan, Kesetaraan, Kerjasama, dan bersikap netral saja untuk isu-isu lainnya. (Puslitbang Kehidupan Agama. *Laporan Hasil Analisis Data Penelitian Survey Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Kementerian Agama Republik Indonesia (2015), hal. 18

menurutnya menyimpang dari akidah Islam.[130] Dengan demikian konflik antar aliran akidah yang terjadi saat ini menandakan bahwa peradaban Aceh sedang mundur jauh ke belakang, di mana kalangan ulama dari aliran tertentu dapat menguasai pemerintahan, sehingga pemerintah dapat menggunakan kekuatannya menghukum mereka yang berbeda aliran dengan aliran yang diakui oleh pemerintah.

Kalangan Salafi yang diceritakan di atas pada dasarnya juga kelompok yang intoleran terhadap perbedaan. Firanda Andirja pada dasarnya memiliki pandangan yang sama dengan kelompok Aswaja yang ada di Aceh. Firanda juga menulis disertasi doktoralnya di Universitas Madinah yang membantah para Da'i pluralis dalam menggunakan dalil-dalil agama (*Naqdhu istidlalati da`atu lita`didiyati al-diniyyati bi al-nushushi al-syar`iyyati*). Menurut pengikutnya di Aceh Firanda juga sangat berseberangan dengan tokoh-tokoh Nahdhatul Ulama, seperti Sayed Aqil Siradj mengenai pluralism. Namun untuk konteks Aceh kelompok ini belum berada pada kekuasaan saaj, sehingga belum menunjukkan tekanannya apda kelompok lain yang tidak sepaham dengan mereka. Walau bagaimanapun ada yang mengatakan bahwa sebagian dari kalangan Salafi ada yang pro kepada kekerasan. M. Syafi`i Anwar, Direktur Eksekutif International Center of Islam and Pliralism keapda buku M Zaki Mubarak tentang Genealogi Islam Radikal di Indonesia menyebutnya dengan Gerakan Salafi Militan, yaitu jama`ah yang bangkit melakukan terror kekerasan di Indonesia.[131]

Di Aceh, meski belum melakukan kekeasan fisik, tapi kekeasan verbal tersebut sudah terlihat. Dalam ceramah bantahannya terhadap pendapat yang mengatakan shalat Taraweh 20 rakaat adalah bid`ah, Farhan Abu Furaihan memperlihatkan bahwa dakwah Salafi ini juga keras dalam menyikapi perbedaan. Dalam video singkatnya tersebut Farhan dalam basa Aceh mengatakan agar pendapat Abu Mudi itu layak dilempar ke luar pagar dan atau lemparkan ke dalam tong sampah (*Nyan*

---

130 Azra, Azyumardi. *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern `Ulama' in the seventeenth and eighteenth centuries*. Southeast Asia Publication Series, Allen & UNWIN and University of Hawai'I Press: Honolulu (2004), Hal. 63-5

131 Anwar, M. Syafi`i. "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia. Dalam Mubarak, M. Zaki. Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi. LP3ES: Jakarta (2007), hal. Xii-xxxvii

pendapat rhom lam pegeu dan boh lam tong broeh keudeh).[132] Dalam bahasa Aceh itu adalah ucapan yang kasar dalam menaggapi pendapat orang lain (*mujadalah*), seperti menyuruh membuang pendapatnya ke tong sampah.

Demikian juga dengan IKAT. Hanya persoalan waktu saja. Satu saat ketika sudah dalam kekuasaan dapat dipastikan mereka akan aktif menyerang kalangan tradisional. Bahkan sejumlah akademisi dari UIN Ar-Raniry dalam diskusi yang informal juga menyampaikan bahwa kelompok moderat dan pluralis sekalipun nantinya akan diserang oleh kelompok Salafi jika mereka satu saat berada dalam kekuasaan. Dengan demikian sepertinya tidak banyak yang pasif toleran secara permanen untuk konteks Aceh sejauh ini, terkecuali beberapa kelompok Tarekat, seperti kalangan MPTT yang hingga saat ini belum pernah tercatat melontarkan pandangan intoleran dan menekan tarekat lainnya, termasuk kalangan fiqh sekalipun.[133]

Institusi Dayah dan Intoleransi di Aceh

Analisa sosial kemasyarakatan di Aceh melihat peran penting Dayah sebagai institusi pendidikan non-formal yang berkembang luas di masyarakat.[134] Satu diantaranya ditulis oleh Hasbi Amiruddin, yaitu tentang peran penting ulama dan pendidikan Dayah dalam masyarakat Aceh.[135] Di Indonesia sendiri ini dikaji Dhofier Zamakhsyari tentang perang penting Ulama pesantren dalam membangun pendidikan Islam di Indonesia.[136] Berdasarkan kajian di atas dapat diasumsikan sebagian

---

132 Kalimat tersebut terdapat dalam konten tautan ini; https://www.youtube.com/watch?v=l_Ur4lOaCwg (Diakses pada 27 Juni 2019)

133 Ichwan, Moch Nur. *Neo-Sufism, Shariatism, and Ulama Politics Abuya Shaykh Amran Waly and the Tauhid-Tasawuf Movement in Aceh*. Dalam Kees van Dijk dan Nico JG Kapten (Eds), *Islam, Politic and Change; The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. Lucis Series Debates on Islam and Society, Leiden University, hal. 222-46

134 Data terbaru tahun 2019, Dinas Pendidikan Dayah Aceh menyebutkan saat ini tedapat setidaknya 1.127 unit di Aceh, dengan jumlah murid yang sedang belajar adalah sebesar 120.000 orang. Jumlah ini adalah sekitar 17 persen dari jumlah sekolah formal di semua tingkatan yang saat ini ada di Aceh, yaitu 6.702 unit.

135 Amiruddin, Hasbi. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation (2003).

136 Dhofier, Zamakhsyari. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Program for Southeast Asian Studies

masyarakat di Aceh memiliki latar belakang pendidikan slafiyah tersebut. James T Siegel bahkan memotret bagaimana kehidupan Dayah di tahun 70an di Aceh sebagai satu fenomena sosial yang unik yang membentuk kultur masyarakat di saat itu.[137]

Pembahasan di atas telah banyak menyinggung tentang peran kalangan Dayah dalam konteks KBB di Aceh, maka penting di sini untuk menukikkan analisa tentang apa yang membuat Dayah menjadi aktor intoleran, sehingga tulisan ini menyediakan landasan untuk melihat bangunan KBB di Aceh yang semakin tidak mungkin mengembangkan toleransi. Untuk itu sedikitnya ada dua faktor yang membelenggu Dayah. Pertama, sengkarut mengenai klaim keulamaan yang menimbulkan segregasi. Kedua, pertaruhan paradigma pendidikan Dayah antara mempertahankan tradisi atau mengikuti modernisasi.

Peratama, terkait gelar keulamaan. Di Indonesia sendiri banyak sarjana yang memberi perhatian kepada sosok kharismatik ini, bahkan sejak negara Indonesia lahir dengan peran-peran besar mereka. Mereka seperti Azyumardi Azra[138] yang menelusuri ulama reformis, Robin Bush yang mengkaji peran ulama Nahdhiyin,[139] dan di Aceh sendiri juga da Yusni Saby yang melihat peran ulama dalam perubahan sosial di Aceh.[140] Persoalannya di Aceh kemudian muncul klaim sepihak bahwa yang berhak menyandang gelar Ulama adalah mereka yang dari kalangan Dayah saja.[141] Untuk itu eksistensi para cendekiawan Muslim lainnya, seperti dari kalangan kampus, termasuk dari kelompok Salafi tidak

---

Monograph Series. Tempe: Arizona State University (1999).

137 Siegel, James T. *The Rope of God*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles (1969).

138 Azra, Azyumardi. *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia…*

139 Bush, Robin. *Nahdhatul Ulama and the Stuggle fo Power within Islam and Politics in Indonesia*. The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS); Singapore (2009)

140 Saby, Yusni. *Islam and Social Change: The Role of The Ulama in Acehnese Society*. UMI Disertation Service: Michigan (1996).

141 Secara hukum pernah diatur, seperti dalam Perda Provinsi NAD nomor 3 tahun 2000 tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Mejelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Provinsi Daerah Istimewa Aceh bahwa Ulama adalah Ulama Dayah/Pesantren dan cendekiawan muslim Aceh yang mempunyai kharismatik, intelektual dan memahami secara mendalam soal-soal keagamaan dan menjadi panutan masyarakat.

mendapat ruang untuk sama-sama disebut atau menyebut diri sebagai ulama. Barangkali akar penyebabnya tidaklah satu. Di satu masa di akhir era kolonialisme Indonesia, tahun 1946-7 sejarah Aceh mencatat terjadi perang antara kelompok Ulama dan Uleebalang (Aristokrat yang diangkat Belanda) dengan nama Perang Cumbok. Nazaruddin Syamsuddin menuliskan bahwa perang tersebut merupakan puncak dari protes Ulama terhadap kepemimpinan Uleebalang, termasuk peradilan agama yang disleggarakan yang tidak berpihak kepada rakyat, sehingga peperangan yang memakan korban dari kedua lamangan ini dia sebut sebagai revolusi sosial.[142]

Persoalan itu dapat dikatakan sudah selesai. Namun akhir-akhir ini muncul pesoalan yang berbeda, yang diduga akibat bersaing mempertahankan pengaruh di masyarakat, sehingga upaya untuk memperlihatkan peran dari kalangan ulama tradisional, terutama, semakin kuat mereka lakukan. Kajian Moch Nur Ichwan terkait MPU Aceh pasca Orde Baru pada dasarnya menunjukkan adanya motivasi Ulama Dayah untuk lebih menonjol dalam bangunan negara, yang disebutnya untuk menjadi 'Official Ulema' (Ulama pemerintah). Ulama Dayah membentuk organisasi HUDA (Himpunan Ulama Dayah), ini bagian dari politik mempertahankan eksistensi mereka.[143] Hasbi Amiruddin juga pernah menulis buku lainnya tentang peran Ulama Dayah dalam penyelesaian konflik Aceh pasca Orde Baru untuk menunjukkan bahwa ada peran lain yang penting telah dilakukan ulama di Aceh.[144] Kajian lain juga oleh Alfian menggambarkan bagaimana ulama di Aceh sebagai tokoh agama telah berperan dalam pendidikan, kegiatan sosial kemasyarakatan, hingga politik.[145] Sehingga demikian banyak kajian yang menunjukkan bahwa ulama dan kalangan Dayah sekalipun tidak lagi memelihara sikap apolitis mereka.

---

142 Syamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik; Kasus Darul Islam di Aceh*. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta (1990), hal. 26

143 Ichwan, Moch Nur. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari`atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." Oxford Journal of Islamic Studies 22(2), (2011).

144 Amiruddin, M Hasbi. *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*. Yogyakarta: Caninnets Press (2003).

145 Alfian, *The Ulama in Acehneese Society; A Preliminary Observation*. Pusat Latihan Ilmu-ilmu Sosial, Darussalam (1975).

Pertanyaannya, apa kemudian yang diandalkan kalangan Dayah untuk menyebut hanya dari kalangan merekalah Ulama di Aceh? Pada dasarnay ini hanyalah penilaian subjektif dari kalangan Dayah terhadap kesempurnaan keilmuan yang mereka kembangkan yang membuat mereka merasa lebih 'alim (mengetahui agama), padahal disiplin keilmuan mereka juga terbatas jika dibandingkan dengan kalangan Salafi di atas. Tegasnya, Ulama tidak hanya dari kalangan Dayah saja. Christian Shouck Hugronje tidak pernah menyebut bahwa Ulama hanya berasal dari kalangan Dayah saja. Etnografi dalamnya terhadap masyarakat Aceh di masa kolinial melukaskan bagaimana dulu masayrakat Aceh mempasyaratkan pengetahuan seseorang, yang disebut `*alem* sebagai syarat seseorang disebut Ulama, dan itu dalam koridor satu Gampong, bukan Dayah.[146] Sehingga jelas di saat ini pergeseran makna itu telah coba dilakukan untuk mempertahankan eksistensi Dayah itu sendiri.

Benih dari mempertahankan pengaruh tersebut terlihat sudah ada sejak cukup lama, terutama sejak perguruan tinggi Islam di Aceh lahir di tahun 60an dan memperkenalkan pendapat-pendapat yang berbeda tentang Islam. Artinya, perguruan tinggi tidak hanya mempelajari Islam sebatas kurikulum tradisional yang ada di Dayah, dan tentunya intelektual dari perguruan tinggi mendapat tempat tersendiri di masyarakat. Meski tidak ditemukan tulisan ilmiah tentang pereteruan ini, namun sering ada adagium khusus tentang gelar 'Teungku' yang lazim di kalangan Dayah untuk menjadi sebutan pembeda dari mereka yang menempuh pendidikan di perguran tinggi formal, yang disebut 'Bapak'. Kesannya kemudian, Teungku lebih `alim di bidang agama, sementara Bapak tidak, bahkan sering dituduh sekuler dan kebarat-baratan.

Perebutan penyebutan Ulama tersebut terus meninggi, terutama setelah penerapan syariat Islam yang diikuti oleh dominasi kalangan Dayah di kekuasaan-kekuasaan tertentu, terutama untuk kepentingan mengisi kursi MPU sebagaimana telah kita diskusikan di atas. Banyak kasus juga yang terjadi di lapangan, sehingga sejumlah kalangan intelektual perguruan tinggi kemudian menunjukkan reaksi inferior untuk tidak mau berkonflik, dalam hal ini mereka juga sama seperti

146 Hurgronje, C Snouck. *The Acehnese*. Translated by A.W.S O'Sullivan, E. J. Brill: Leiden (1906), hal. 25

minoritas. Efek psikologis tersebut kemudian berkembangan sehingga ada cendekiawan yang menghindar untuk dipanggil sebagai ulama. Selain minder, tentunya ini juga reaksi atas kekecewaan karena sering diabaikan. Pengalaman penulis sendiri saat meminta pandangan tentang kondisi keagamaan dan kenegaraan di Aceh, ada tokoh Muhammadiyah yang menolak berpendapat, sekaligus mengatakan dirinya tidak pantas disebut ulama. Kesannya adalah dia tidak ingin nantinya pendapatnya didengar orang lain, dan lalu berefek kepada dirinya.

Dengan kondisi ini banyak politisi kemudian menganggap pengaruh Dayah dan ulamanya adalah kuat, sehingga selalu diperhitungkan dalam kalkulasi pemenangan politik kekuasaan. Fenomena ini tentunya tidak saja di Aceh, tapi juga di daerah-daerah lain guna meraih dukungan pemenangan pemilihan kepala daerah atau kursi di legislatif. Salah satu conth, bahwa ide mendirikan badan pemerintah di tahun 2009 atau di tahun 2016 menjadi Dinas Dayah di Aceh muncul begitu saja dari kepala daerah Aceh saat itu. Tidak ada niatan sejak awal Aceh memperoleh gelar daerah Istimewa di mana eksistensi pendidikan tradisional telah ditonjolkan. Dalam kacamata politik ini sangat mudah dibaca, sehingga ditengarai bahwa Wakil Gubernur Aceh saat itu, Muhammad Nazar ingin memperkuat dukungan dari kalangan Dayah terhadapnya ke depan. Untuk mengontrol itu, maka dibentuklah Badan Dayah sehingga pemerintah dapat menggelontorkan dana pembangunan kepada semua Dayah yang ada di Aceh. Meski kemudian menurut penulis kantor tersebut tidak memiliki visi yang jelas bagaimana mengembangkan Dayah, mereka bekerja tidak lebih dari sekedar menjadi penyalur bantuan, dan ini akan terus menjadi cara bagi siapapun dalam kuasa untuk merebut dukungan dari Dayah melalui tangan-tangan pemerintahan.[147]

---

147 Penulis sendiri, saat menjadi anggota tim penyusunan Rencana Pembangunan Jangka Menengah versi pasangan gubernur di tahun 2017 mendengar langsung kritik pihak Kementerian Dalam Negeri dari Kepala Dinas Dayah, Bustami Usman saat itu, bahwa atas satus legalitas Dayah yang milik swasta, mereka telah diingatkan untuk mencari landasan hukum agar dana pembangunan yang akan terus meneris dibelanjakan untuk Dayah bisa legal. Jika tidak, maka ke depan akan dihentikan. Kedua, dengan situasi itu ternyata selama ini bantuan pembangunan Dayah digelontorkan dalam bentuk hibah/bantuan sosial, dan jumlahnya kecil lantaran tidak dapat dilaksanakan melalui proses tender untuk nominal di atas 200 juta. Sehingga ini semua menjadi ladang bagi semua anggota legislatif untuk menitipkan aspirasinya. Setelah dievaluasi bahwa pusaran dana aspirasi terbesar diantara SKPD di Aceh adalah pada Dinas Dayah. Dan itu sedang menjadi catatan

Saat ini, baik langsung maupun tidak, kalangan Dayah semakin leluasa dapat memveto keputusan pemerintah. Salah satunya sebagaimana telah dijelaskan yaitu melalui upaya menduduki jabatan sebagai ketua maupun anggota MPU Kota Banda Aceh baru-baru ini. Moch Nur Ichwan dalam kajiannya telah menelusiri latar belakang kenapa Undang-undang Nomor 44 tahun 1999 tentang Keistimewaan Aceh memunculkan keistimewaan tentang 'Peran Ulama dalam Pembangunan'. Hal ini menurut Ichwan tidak terlepas dari desakan pihak Dayah bahwa peran Ulama dalam undang undang tersebut akan lebih tegas jika dibuat badan khusus daerah, sehingga tidak cukup dengan adanya MUI yang hanya kantor kecil, dibuatlah kantor daerah yang kebetulan dana pembangunan juga sedang memungkinkan dengan adanya tambahan dana Otonomi Khusus Aceh. Harapannya ke depan Ulama semakin berprean dalam pembangunan, termasuk penyelesaian konflik Aceh dan pembangunan perdamaian berkelanjutan.[148]

Kedua, mengenai perubahan paradigma pendidikan di Dayah. James T Siegel telah menggambarkan dengan baik bagaimana kehidupan Dayah dulu. Kenapa ada istilah 'meudagang' dalam bahasa Aceh, atau yang dalam budaya Minangkabau disebut 'Merantau'. Itu tidak lain menunjukkan bahwa salah satu misi merantau yang dijalani oleh anak-anak Aceh dulunya adalah mencari ilmu agama dan mencari pengalaman berwirausaha, yaitu ke Dayah. Tanggungjawab pimpinan Dayah tidak hanya mengajarkan ilmu agama, tapi juga mengajarkan santrinya untuk bercocok tanam, beternak, berdagang, dan lainnya yang hasilnya kemudian dinikmati bersama-sama. Berbeda sekali saat ini bahwa umumnya Dayah telah tertular oleh budaya sekolah, di mana anak-anak kebanyakan ke Dayah hanya untuk mengaji (*jak buet*).[149] Pada saat mereka tamat dan kembali ke masyarakat, mereka hanya berbekal sebagai ahli agama. Sering ada klaim dari kalangan Dayah yang sangat yakin bahwa lulusannya mapan, dan penulis mendegarnya sendiri, bahwa berbekal ilmu agama tidak ada lulusan

merah pemerintah pusat untuk belanja publik Aceh.

148 Ichwan, Moch Nur. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari`atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." Op. Cit., hal. 15-17

149 Siegel, James T. *Ibid*

Dayah yang kelaparan. Sementara itu kenyataannya mereka kemudian menggantungkan ekonomi mereka hanya menggunakan ilmu agama tersebut, tanpa diiringi oleh keterampilan seperti orang-orang dulu ke Dayah untuk menjadi santri pengusaha (*Santri-preneur*). Ingin melihat dayah memiliki usaha dan produk-produk ekonomi, mungkin tidak banyak. Meskipun ada, kondisinya belum sampai mengajarkan para santri untuk mandiri setelah tamat. Karena setelah tamatpun mereka dianjurkan lagi untuk menuntut ilmu di perguruan tinggi, sehingga dalam satu dekade ini di Aceh ada istilah Dayah Manyang (Dayah tingkat tinggi), yaitu perguruan tinggi sebagai senambung semangat mereka untuk sekolah.

Hemat penulis, pengalaman inilah yang membuat kalangan Dayah, meski tidak semua, tapi melirik jabatan-jabatan di pemerintahan untuk kepentingan ekonomi. Ada kalangan Dayah yang membuat partai politik. Dulu di tahun 2007 ada partai namanya GABTHAT (Generasi Aceh Beutha`at Iman dan Taqwa) yang didirikan oleh Usman Lampoh Awe dan Abi Lampisang, meski akhirnya tereliminir oleh proses Pilkada. Hingga saat ini ada partai yang bernama Partai Damai Aceh, yang di tahun 2007 didirikan oleh sekalangan ulama dari Bireuen dengan nama Partai Daulat Aceh, yaitu oleh Hasanoel Basri. Tidak hanya itu, ada kalangan Dayah yang mengikuti kontestasi menjadi kepala daerah di kabupaten, bahkan provinsi Aceh. Ada yang berhasil dan ada yang gagal, seperit Yusuf, pimpinan Dayah Babussalam Al-Aziziyah, Bureuen, dan ada juga yang sukses, seperti Waled Husaini, penerus dan pimpinan Dayah Ruhul Fata, Aceh Besar untuk menjadi Wakil Bupati Aceh Besar 2017-2022. Sebelumnya juga ada Ramli, Bupati Aceh Barat yang menjabat hingga kedua kalinya, yang berlatar pendidikan Dayah. Di tangan mereka yang menjabat pulalah kemudian kebijakan-kebijakan konservatif lahir. Di masa Waled Husaini, Aceh besar bersama Bupatinya, Mawardi Ali, ada himbauan agar semua Pramugari maskapai penerbangan yang masuk ke Aceh mengenakan jilbab.[150] Di tangah Bupati Ramli juga sejak beberapa tahun ini di Kabupaten Aceh Barat semua perempuan harus memakai rok, laki-laki supaya memelihara jenggot, dan PNS

150 Berikut salah satu tautan media yang mencoba mengkritisi himbauan tersebut; https://tirto.id/politisasi-islam-dan-perda-syariah-jilbab-pramugari-cD7s dan https://www.dream.co.id/dinar/di-aceh-pramugari-harus-berkerudung-1801316.html (Kedua tautan diakses pada 22 Juni 2019)

laki-laki ke kantor tidak boleh memasukkan bawahan baju ke dalam celana. Kemudian di Bireuen juga di tahun 2018, bahwa atas desakan Majelis Ulama setempat, Dinas Syariat Islam di kabupaten tersebut mengeluarkan himbauan agar laki-laki dan perempuan tidak boleh duduk semeja di warung-warung kopi.

Hal ini sekaligus menjawab sebagian pertanyaan dalam tulisan ini mengenai seberapa besar pengaruh intoleransi di Aceh terhadap kelompok perempuan. Contoh-contoh terakhir terlihat ditujukan lebih banyak kepada kalangan perempuan. Pandangan-pandangan konservatif tentunya selalu mengabaikan fakta-fakta, seperti argumentasi bahwa warung kopi adalah ruang publik, ramai, dan terbuka. Hasilnya, himbauan-himbauan tersebut hanya menguntungkan kaum laki-laki, dan jika seterusnya dilaksanakan akan merugikan para pengusaha warung kopi yang saat ini menjadi tulang punggung ekonomi masyarakat.[151] Meski kemudian berdasarkan penelusuran pribadi penulis, bahwa himbauan yang menuai polemik ini tidak juga dilegitimasi kuat oleh aparat penegak hukum di masing-masing daerah tersebut.

Kembali ke persoalan hasil dari paradigma kekinian pendidikan Dayah. Tidak terdengar ada kalangan Dayah yang menjadi pengusaha dengan keahlian kewirausahaan yang tinggi. Walhasil, lantaran gagal untuk maju secara ekonomi dengan kaki sendiri, maka semakin banyak konflik yang terjadi antara kalangan Dayah dan pihak-pihak lain. Fenomena ini seharusnya harus dianalisa menggunakan pendekatan ekonomi politik, di mana banyak kalangan sangat yakin bahwa semua kiprah kalangan Dayah saat ini hingga berseteru mengenai idiologi agama tidak lain adalah atas kepentingan ekonomi mereka sendiri, seperit kajian yang dilakukan oleh Michael Winter yang melihat adanya kepentingan ekonomi saat Ulama berada di atara negara dan masyarakat.[152]

---

151 Berikut salah satu tauran media yang coba menggali dampak dari himbauan kepala daerah ini; https://www.voaindonesia.com/a/warga-bireun-khawatir-larangan-ngupi-tanpa-muhrim-di-kedai-berdampak-luas/4558298.html

152 Winter, Michael. "Ulama' between The State and The Society in Premoderen Sunni Islam". Dalam Hatina, Meir (Ed.,). *Guardians of Faith in Modern Times: Ulama' in the Middle East*. Social, Economic and

Political Studies of the Middle East and Asia (S.E.P.S.M.E.A.), Brill: Leiden-Boston (2009), hal. 21-45

Relasi antar Aktor Intoleran

Suksesi politik seperti Pilkada, Pilpres dan Pilleg biasanya memunculkan banyak tanda tentang kekuatan politik kelompok intoleran. Biasanya dalam menghadapi proses politik mereka dapat bersatu, seperti yang terlihat saat suksesi Gubernur Aceh menjelang Pilkada Gubernur Aceh tahun 2017 semua tergabung sebagai pendukung Calon Gubernur Muzakkir Manaf. Akan tetapi ketika mereka tidak memiliki pilihan politik yang sama, merekapun berpisah.[153] Di tahun 2012, Yusuf Qardhawy, pendiri FPI di Aceh beralih menjadi juru kampanye Irwandi Yusuf yang notabene adalah gubernur yang turut dia demo saat mengeluarkan Pergub nomor 25 tahun 2007 tentang Pendirian Rumah Ibadah. Pengurus FPI yang lainnya bahkan mendukung pasangan lain, yaitu Abi Lampisang, sebagai sosok ulama dari kalangan Dayah.

Catatan menarik, ternyata semakin tinggi tingkatan suksesi politik, semakin mereka bersatu. Sebaliknya jika suksesi terjadi di tingkat lokal, seperti pemilihan Gubernur atau Bupati membuat mereka cenderung berseberangan. Alasan sederhana sudah dapat dipastikan bahwa ada kepentingan politik yang langsung antara massa dan calon dukungan. Berbeda saat memberikan dukungan pada calon Presiden, di mana hubungan atau kemungkikan akan mendapat keuntungan setelah pemilihan berlangsung relatif tidak pasti. Hal ini yang penulis disebut sebagai relasi permanen dan temporer.

Saat suksesi Pemilihan Gubernur Aceh tahun 2012, di mana kalangan pendukung Muzakkir Manaf di tahun 2017, seperti FPI mendukung pasangan calon Gubernur, Abi Lampisang. Bahkan jika dilihat jejak perseteruan menjelang lahirnya organisasi FPI di tahun 2008, mereka adalah pihak meragukan komitmen para mantan GAM yang tergabung ke dalam Partai Aceh untuk menjalankan syariat Islam di Aceh dengan baik. Demikian juga saat Pilpres 2019, meski dulunya semua terpecah sebagai pendukung pasangan calon Gubernur, namun terlihat satu suara dalam mendukung pasangan Calon Presiden

153 Mengingat tidak ditemukan kajian akademik yang membahas tentang konstelasi politik di Pemilihan Gubernur Aceh 2017, maka dapat dibaca tautan berikut: https://aceh.tribunnews.com/2017/02/12/ulama-nyatakan-dukung-mualem (diakses pada 19 Juni 2019)

Prabowo Sandi.[154] Dengan demikian, meski di kalangan kelompok intoleran mengklaim diri teguh dalam akidah dan ibadah, namun untuk urusan politik mereka dengan mudah terpecah.

B. Revivalisme Islam dan Potret KBB di Sumatera Barat

Potret Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan (KBB) di Sumatera Barat utamanya terkait dengan bagaimana pemenuhan hak KBB terkait pendirian rumah ibadah, regulasi berpotensi menimbulkan praktik diskriminasi dan intoleransi, serta terkait dengan sengketa tempat ibadah, implementasi kebijakan diskriminatif menurut perspektif hak asasi manusia dan dinamika sosial masyarakat paska pemilu 2019. Potret tersebut, dalam Konteks Sumatera Barat, dipengaruhi oleh narasi dan aspirasi serta ekspresi keagamaan yang secara umum menampilkan revivalisme Islam, yang antara lain belakangan ini dipicu oleh politisasi identitas keislaman dalam politik elektoral.

Munculnya kasus-kasus yang sifatnya patut diduga mengandung unsur diskriminasi dan intoleransi di Sumatera Barat dimulai dari sejak masyarakat Sumatera Barat mengkonstruksi dan memaknai otonomi daerah. Sebagaimana diketahui umum, UU No. 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah lahir di era awal-awal reformasi, yang diharapkan akan terjadinya dekonsentrasi dalam pengertian pelimpahan wewenang kepada gubernur sebagai wakil pemerintah dan atau perangkat pusat di daerah.[155]

Di dalam UU pemerintahan yang kemudian terjadi perubahan menjadi Undang-undang otonomi daerah, telah terjadi pendistribusian kewenangan pemerintah pusat yang sangat luas, kecuali dibatasi pada enam kewenangan. Salah satunya menyankut kewenangan soal agama, pada pasal 7, yang dirubah menjadi Pasal 10 UU No. 32 tahun 2004 tentang Otonomi Daerah. UU Pemerintahan Daerah dan/atau UU Otonomi daerah, secara umum mendapat sambutan meriah bagi

---

154 Dalam tautan berikut terdapat nama-nama yang telah tergabung ke dalam kubu pendukung Prabowo-Sandi; https://news.detik.com/berita/d-4507996/26-ulama-aceh-teken-nota-kesepahaman-dengan-prabowo-sandi (Diakses pada 28 Juni 2019)

155 Undang-undang No. 22 tahun 1999 tentang pemerintahan daerah bab 1 poin f.

sebagian masyarakat di Sumatera Barat. Diskursus yang paling ramai diperbincangkan dengan diundangkannnya UU dimaksud adalah isu kembali ke sistem pemerintahan "Nagari".

Hak Beribadah Bagi Non Muslim di Kabupaten Tanah Datar

Insiden Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) terakhir di Kota Batusangkar Kabupaten Tanah Datar, dialami oleh 3 (tiga) dewan gereja di Batusangkar. Yakni Komunitas HKBP, Komunitas Katolik dan Jemaat GPdI. Seperti kronologis umumnya jemaat Katolik di Kota Batu Sangkar, Jemaat Kristiani mengalami perjalanan sejarah yang panjang dan kurang lebih sama antara satu dan lainnya. Mereka menetap baik sementara maupun permanen di Kota Batu Sangkat (Ibu kota Kabupaten Tanah Datar), umumnya karena tuntutan pekerjaan. Baik sebagai ASN/PNS maupun pekerjaan swasta, perdagangan/ perkreditan maupun profesi buruh kasar lainnya.

Berdasarkan informasi yang diberikan oleh Komunitas HKBP dan Katolik saat dilakukan FGD terbatas dengan melibatkan 12 peserta dari perwakilan 2 (dua) dewan gereja dimaksud, jumlah jemaat HKBP di Kota Batu Sangkar lebih kurang 65 Kepala Keluarga, yang tersebar di seluruh kabupaten Tanah Datar. Sedangkan informasi lebih lengkap disampaikan secara kronologis oleh Jemaat Gereja Katolik Batu Sangkar.

Di Kota Batu Sangkar, telah berdiri Stasi St. Paulus di bawah naungan Paroki Bukittinggi. Bersamaan dengan Stasi St. Paulus terdapat beberapa kabupaten Kota yang dinaungi Paroki Kota Bukittinggi, yakni Kota Padang Panjang, Kota Payakumbuh, Kabupaten Lima Puluh Kota dan Kabupaten Agam.

Di wilayah Kota Batusangkar, telah terjadi babtisan Katolik sejak 1982.Warga Kota Batu Sangkar yang menjadi umat Katolik berasal dari berbagai latar belakang pekerjaan dan suku. Mereka sebagian besarnya berasal dari Suku Batak dengan pekerjaan sebagai bisnis perkeriditan kebutuhan rumah tangga, TNI/Polri dan diantaranya sebagai PNS. Selain berasal dari etnis Batak, suku Nias, suku Jawa dan warga Keturunan Tionghoa.

Kehadiran umat Katolik atau Gereja dalam pandangan Katolik secara *de facto* ditunjukkan dengan adanya ibadat bersama oleh imam (pastor). Kegiatan peribadatan berjamaahpertama kali dimulai ketika

seorang Imam Missionaris Pastor. Mossey, MEP saat bertemu dengan seorang umat Katolik di Batusangkar.Pertemuan itu dimulai dengan inisiatif untuk mengadakan Misa atau Perayaan Ekaristi ataupun ibadat sabda sekali dalam sebulan di kediaman Bapak Hendrik (Etnis Tionghoa).

Perayaan Ekaristi pertama kali dan selanjutnya diadakan di lantai dua rumah beliau di Pasar Batusangkar Jl. Soekarno Hatta. Dengan semakin seringnya untuk membuat ibadat/misa bulanan menumbuhkan keinginan untuk lebih meningkatkan keperluan tempat ibadah.Atas hasil diskusi bersama serta upaya dari paroki dan Keuskupan Padang,kemudian direncakan untuk membeli sepetak tanah untuk membangun tempat ibadah (untuk hari Minggu dan hari-hari raya lainnya).Tidak lama berselang, sepetak tanah berhasil dibeli dari keluarga Pohan di Nagari Simpurut (arah ke Koto Panjang/ Sungayang dari Pusat Kota Batusangkar). Dengan adanya lahan tersebut, kegiatan ibadah kemudian dipindahkan ke tempat yang baru dengan menggunakan tenda sebagai perlindungan dari terik matahari tanpa alas duduk.

Pada 1986, ketika umat Katolik yang sedang berkegiatan menyongsong perayaan natal, direspon negatif oleh sekelompok warga setempat yang mengaku merasa resah dengan kegiatan umat Katolik. Situasi kemudian semakin memanas ketika sebuah insiden pelemparan batu dan ancaman untuk membakar tempat ibadah (beserta umat yang sedang beribadah) oleh masyarakat pada pada 5 Juli 1987. Kejadian yang memilukan itu terjadi tepat ketika P. Mikael Gunadi, SX (Pastor Paroki Bukittinggi) sedang merayakan Perayaan Ekaristi.

Akibat respon negatif tersebut, sejak 1987 segala bentuk kegiatan peribadatan pun terhenti karena ketiadaan tempat. Pemuka umat Katolik terus berusaha untuk mendapatkan tempat beribadah, sembari melakukan ibadah sendiri-sendiri secara diam-diam. Usaha mendapatkan tempat membuahkan hasil diresponnya oleh Pemerintah Daerah setempat dengan memunculkan tiga tempat alternatif untuk melakukan ibadah yakni Gedung Pramuka, Gedung Kejaksaan dan Aula Makodim Batusangkar. Bahwa dari tiga alternatif tersebut dipilihlah Aula Makodim sebagai tempat untuk melangsungkan kegiatan peribadatan setiap hari Minggu dan hari raya Gereja.

Pada 1989 penggunaan Aula Makodim sebagai tempat ibadah

sempat terhenti karena adanya proses perehaban atas aula tersebut. Tidak beberapa lama berdasarkan surat Pemda Tanah Datar tertanggal 17 Februari 1989 menawarkan Aula Pramuka untuk digunakan sebagai tempat ibadah sementara.Setelah proses rehab bangunan selesai pada tanggal 11 Februari 1990 Aula Makodim dapat dipergunkan kembali sesuai surat Pemda tertanggal 6 Februari 1990 yang isinya tentang "pemakaian Aula Makodim untuk pelaksanaan Ibadah umat Kristen mulai tanggal 11 Februari 1990 hingga seterusnya".Untuk beberapa waktu kegiatan ibadah berlangsung dengan baik setiap minggunya.

Pada 1994, kegiatan peribadatan hari Minggu kembali terhambat lantaran halaman depan Aula digunakan untuk mengadakan pertandingan Volley. Akibatnya untuk beberapa minggu tidak diadakan kegiatan peribadatan Minggu. Dan pada saat itu terjadi beberapa kali pindah tempat ibadah, terkadang di Aula Makodim terkadang di Gedung Pramuka Batusangkar. Perlakuan yang tidak adil tersebut ditenggarai menjadi alasan mengapa umat Katolik Batusangkar tidak memiliki keberanian berhimpun bersama sebagai sesama umat Katolik.

Pada pertengahan 1995 Gereja Katolik Stasi St. Paulus Batusangkar mulai berbenah diri. Pembenahan itu dimulai dengan membangun kesatuan semangat di antara umat. Saat itu dimulai pertemuan stasi yang melibatkan umat untuk mengumpulkan bahan, saran, pemikiran untuk membangun dasar dan wadah Gereja Katolik yang kokoh.Pada Juni 1995 terjadi pertemuan umat stasi yang pertama diperoleh masukan untuk membentuk Dewan Stasi yang pada awalnya tidak lengkap. Pada pertemuan Kedua (Juli 1995) menghasilkan gambaran struktur kepengurusan Dewan Stasi St. Paulus Batusangkar. Pada pertemuan Ketiga (Agustus 1995) umat menghasilkan susunan kepengurusan dewan stasi yang lengkap.

Umat Katolik pada Stasi St. Paulus Batusangkar 95% umatnya pendatang dan tidak memiliki tempat tinggal yang tetap (dapat berpindah-pindah sesuatu waktu). Berdasarkan pendataan sampai Agustus 1995 jumlah seluruh umat Katolik Batusangkar lebih kurang sebanyak 155 jiwa. Mereka tersebar di lingkungan tempat tinggal yang berbeda beda antara lain, Kompleks Pasar, Simpang Asrama, Parak Juar, Simpurut Atas, Simpurut Bawah, Malana Ponco, Piliang-Dobok, Pariangan dan Lintau Buo sekitarnya.Berdasarkan territorial pelayanan pastoral Stasi St. Paulus Batusangkar tergabung dalam Paroki St. Petrus Rasul Padang Panjang dan Wilayah pelayanan Pastoral Serikat Xaverian

di Paroki St. Petrus Claver Bukittinggi

Pada Januari 2014 Dewan Stasi bersama umat bersepakat untuk mendatangkan seorang Katekis. Berdasarkan dengan persetujuan pastor Paroki, didatangkanlah seorang Katekis yang digaji untuk melayani umat. Untuk memenuhi kebutuhan finansial Katekis umat dibebankan iuran bulanan sebesar Rp. 52,000 iuran belajar agama sebesar Rp. 30,000. Kemudian iuran ini terasa berat dan dikurangi dengan bantuan dana dari paroki sebesar Rp. 300,000/bulan hingga pungutan iuran bulanan umat menjadi Rp. 35,000 dan iuran belajar agama menjadi Rp. 20,000 per bulan.

Pada Januari 2017 dilakukan pendataan ulang umat stasi. Dan diketahui terdapat 33 KK dengan jumlah jiwa 129 orang. Pelayanan Ekaristi telah dilayani setiap hari Minggu dan tempat ibadah yang hendak dibangun dulu telah menjadi sekretariat baru (baru direhab). Di sekretariat ini hanya diijinkan untuk kegiatan belajar agama, latihan koor, acara umat, dan tidak diijinkan unutk merayakan Perayaan Ekaristi. Dan Pada awal 2018 ini kembali dilakukan pendataan ulang, ternyata jumlah umat Katolik mengalami pengurangan, apakah karena pindah atau meninggal tidak diketahui cukup jelas. Saat ini terdapat 31 KK dengan jumlah jiwa 108 orang.

Terhitung 10 Juli 2018 para dewan Gereja dari tiga persekutuan Gereja yang menggunakan Aula Kodim Belakang Benteng sebagai tempat ibadah berkumpul bersama Bapak K. M Sirait (salah seorang anggota Polri) untuk mendengarkan arahan dari Dandim 0307 Tanah Datar. Adapun isi arahan tersebut utamanya bahwa Aula Makodim yang selama ini dipakai untuk tempat ibadah oleh 3 persekutuan Gereja harus dikosongkan dengan beberapa alasan:

- Aula itu akan dijadikan rumah bagi para prajurit TNI karena ada banyak prajurit lajang yang tidak memiliki tempat tinggal atau rumah
- Gereja kurang melakukan silahturahmi dengan Dandim baru
- Adanya aturan TNI bahwa di dalam asrama kodim tidak boleh ada tempat ibadah

Kepada ketiga persekutuan Gereja diberikan waktu sebulan untuk mengosongkan aula tersebut. Untuk kegiatan ibadah Dandim akan merelokasikan Jemaat tiga gereja ke Aula Kodim Pagaruyung dengan

beberapa persyaratan:

- Aula hanya dipergunakan untuk melakukan kegiatan ibadah Mingguan pada hari Sabtu dan Minggu
- Seluruh perlengkapan dan peralatan ibadah bisa digunakan namun tidak boleh ditinggal dalam aula, harus dibawa pulang selesai ibadah
- Aula tersebut akan digunakan oleh pihak Kodim sewaktu-waktu bila ada acara. Maka, bila hal itu terjadi pihak Gereja harus membatalkan kegiatan ibadah (bila terjadi pada sabtu dan minggu)
- Untuk pengaturan jadwal dan kegiatan ibadah silahkan berkoordinasi dengan Kasi Intel Pak Sihaloho.

Berdasarkan arahan Dandim tersebut, pada 13 Juli 2018, melalui bantuan Bapak Sirait dan Bapak Sihaloho pihak Gereja mengunjungi Dandim untuk menyampaikan keberatan-keberatan dan mengusulkan untuk tetap menggunakan Aula lama sebagai tempat ibadah dan ikut membantu untuk membangun gedung atau rumah bagi para prajurit. Namun Komandan Kodim Bapak Letkol Infantri Edi Sugianto Harahap tidak bergeming dengan keputusannya. Beliau tetap menyuruh pihak Gereja untuk mengosongkan aula dan merelokasi jemaat Gereja ke Pagaruyung.

Berdasarkan penolakan Dandim Tanah Datar, Para Dewan Gereja tiga gereja kembali melakukan musyawarah dengan beberapa pertimbangan dan tindakan diantaranya:

- Memperhatikan bahwa Pagaruyung merupakan basis dan pusat peradaban budaya Minang maka akan sulit bagi Gereja untuk melakukan ibadah di sana, keamanan beribadah sangatlah diragukan
- Dibuatlah kesepakatan untuk beraudensi dengan Bupati Tanah Datar dengan mengirim surat permohonan beraudensi terlebih dahulu. Hal ini penting mengingat pada tahun 1990-an atas wewenang dan keputusan Bupatilah Jemaat Kristiani diperkenankan untuk mengadakan ibadah dan kegiatan Gereja di Aula Kodim Belakang Benteng. Namun sampai saat ini surat tersebut belum dibalas dan usaha untuk bertemu bupati selalu gagal.

- Pada tanggal 29 Juli 2018 dibuatlah sebuat surat permohonan ke Dandim untuk meminta tambahan waktu menggunakan Aula Belakang Benteng sampai ada keputusan dan jawaban dari Bapak Bupati. Dandim hanya memberi waktu sampai tanggal 13 Agustus Aula harus segera dikosongkan. Maka Minggu, 13 Agustus merupakan Minggu terakhir bagi Jemaat Kristiani untuk mengadakan ibadah di Aula Kodim Belakang Benteng.
- Senin, 07 Agustus mengadakan audensi dengan Kesbangpol. Pihak Kesbangpol mengusahakan waktu dan kesempatan bagi kita untuk bertemu Bupati. Mengenai kemungkinan tempat lain untuk ibadah menurut beliau tidak ada, kita dianjurkan untuk mengikuti arahan dandim. Senin minggu depan ada kemungkinan untuk bertemu bupati.

Dengan segala upaya yang tidak berjalan mulus, akhir tiga dewan gereja di Kota Batu Sangkar terpaksa harus beribadah di asrama Kodim di Daerah Pagaruyung atau tidak jauh dati Komplek Perkantoran Kabupaten Tanah Datar. Singkat cerita, setelah lebih kurang 3 (tiga) bulan tiga dewan gereja (HKBP, Katolik dan GPDI) melakukan kebaktian di asrama Kodim Pagaruyung, Pihak Kasdim meminta uang sebesar Rp 16.000.000,- (enam belas juta rupiah) dengan alasan untuk merenovasi plavon asrama. Sayangnya Kasdim tidak bersedia memberikan tanda terima atas penerimaan uang tersebut. Akhirnya setelah dilakukan negosiasi pihak Kasdim bersedia memberikan tanda terima tanpa stempel lembaga. Hingga laporan ini dirilis, belum ada perkembangan baru.

Penolakan Rehabilitasi Gereja Katolik di Kota Padang Panjang

Meskipun PBM No.9 dan No.8 Tentang Pedoman pelaksanaan tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Ibadah, Pasal 28 ayat (3) menjelaskan:

"Dalam hal bangunan gedung rumah ibadah yang telah digunakan secara permanen dan/atau memiliki nilai sejarah yang belum memiliki IMB untuk rumahibadahsebelum berlakunya peraturan bersama ini, bupati/Walikota membantu memfasilitasi penerbitan IMB untuk

rumah ibadah dimaksud”.

Namun dalam implementasinya, renovasi bangunan rumah ibadah di daerah kabupaten Kota di Sumatera Barat tidaklah semudah yang tersurat dalam ketentuan. Pengalaman itu terjadi pada Gereja Tua di Kota Padang Panjang. Gereja Santo Petrus Rasul telah dibangun pada zaman Belanda. Gereja tersebut memiliki sertifikat agraria RI sebagi hak milik berdasarkan sejak 1950.

Pada 2014, panitia renovasi Gereja Santo Petrus Rasul Kota Padang Pajang mengajukan perizinan untuk merenovasi bangunan gereja tua yang sudah tidak layak pakai, terutama pada atap yang sudah mulai bocor serta beberapa bagian dinding yang mulai dimakan rayap. Namun pemerintah kelurahan tidak mengeluarkan perizinan. Pada 2016, panitia renovasi gereja kembali diajukan ke Dinas Perizinan Tata Kota, akan tetapi mengacu pada surat penolakan dari lurah setempat Dinas Tata Kota tidak mengeluarkan izin dan meminta agar panitia mengurus IMB.

Akhirnya hingga laporan ini diturunkan, peneliti masih diundang untuk memfasilitasi pertemuan-pertemuan dengan pihak terkait, seperti Lembaga Bantuan Hukum, Komnas HAM Perwakilan Sumatera Barat, Dinas Tata Kota dan Dinas Pendidikan dan Kebudayaanuntuk membincang soal izin renovasi gereja tua di Padang Panjang. Hal ini mengingat selain sudah tidak layak dan membahayakan keamanan jemaat, juga bangunan tersebut pada dasarnya memiliki nilai sejarah, dikarenakan peninggalan pemerintah kolonial Belanda.

Tempat ibadah Umat Kristiani di Kota Bukittinggi

Secara umum kondisi rumah ibadah non Muslim di Bukittinggi saat ini dalam kondisi aman, dan kelompok-kelompok beragama bisa menjalankan ibadah secara damai, meski pada 2007-2009 pernah terjadi penolakan kebaktian terhadap jemaat Gereja Bethel Indonesia (GBI). Atas kasus tersebut, pihak GBI telah melapirkan kasusnya ke Komnas HAM Indonesia melalui Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat. Saat ini jemaat GBI telah memperoleh surat izin pelaksanaan ibadah namun tidak mendapatkan hak mendirikan rumah ibadah.

Peta keberadaan tempat ibadah non Muslim di Bukittinggi dengan jumlah umat Protestan 1.586 jiwa dan Katolik sebanyak 1041 jiwa, di Bukittinggi terdapat dua gereja resmi, yakni Gereja Huria Kristen

Batak Protestan (HKBP) di jalan M. Syafi'i No. 12, Tarok Dipo Guguk Panjang dan Gereja Katolik di Sudirman Bukittinggi. Sedangkan untuk jemaat Gereja Bethel Indonesia dan Gereja Baptis hanya menempati rumah warga untuk tempat ibadah sementara dengan izin beribadah dan tidak diizinkan mendirikan gereja.

Dua bangunan menyerupai tempat ibadah lainnya yang tidak berizin dimiliki oleh umat Budha sebuah Vihara di Kampung China dengan jumlah umat Budha keseluruhan yang tersebar di kota Bukittinggi, berdasarkan sensus penduduk 2010 sebanyak 299 jiwa dan umat Hindu 11 jiwa. Sebuah bangunan milik Kongsi Himpunan Bersatu Teguh (HBT), juha masih menyimpan persoalan. Bagi komunitas Tionghoa, bangunan tersebut merupakan rumah duka, sementara bagi masyarakat Bukittinggi dan pemerintah kota dianggap menyerupai tempat tempat ibadah. Namun sementara ini masih aman dari persoalan penolakan.

Meskipun secara umum di Kota Bukittingg aman dari kasus-kasus KBB, namun demikianbukannya tanpa persoalan, beberapa tahun terakhir mulai muncul kelompok-kelompok yang secara terang-terangan melarang umat Kristen baik Protestan maupun Katolik memasang ornamen natal secara terbuka. Termasuk munculnya surat larangan dari satu ormas Islam baru yang melarang umat Kristen menyanyikan lagu gereja dengan suara keras, meskipun di dalam gereja. Bahkan di tahun 2014 sempat terjadi lemparan batu oleh orang tak di kenal pada gereja HKBP di Bukittinggi[156]

Persoalan lainnya beberapa kali demonstrasi dengan mengusung narasi agama, namun persoalan sesungguhnya adalah konflik kepentingan dan saingan bisnis, dimana beberapa oknum sengaja memainkan isu agama. Antara lain kasus pendirian hotel, pendirian sekolah, hubungan masyarakat setempat dengan komunitas dari Tapanulis Utara, karena dianggap sering bermain musik dan minum-munuman keras hingga menjelang magrib.[157]

---

156 Focus groups discussion melibatkan akademisi, aktivis KBB, komunitas adat dan komunitas non Muslim di Bukittinggi pada 23 Mei 2019 di rumah Makan Sederhana .

157 Focus groups discussion melibatkan akademisi, aktivis KBB, Kesbangpolinmas, FKUB pada 23 April 2019 di Rumah Makan Kawalidi Bukittinggi

Paroki Santa Clara Kota Sawahlunto

Paroki Santa Clara Kota Sawahlunto merupakan gereja peninggalan pemerintahan kolonial Belanda yang terletak di pusat Kota Sawahlunto. Gereja tua yang tidak jauh dari kantor PT. Batu Bara Ombilin tersebut membawahi 6 (enam) stasi katolik yakni Stasi. Yakni Stasi Sungai Rumbai, Stasi Jorong Kampung Baru Dharmasraya, Stasi Jorong Sungai Tambang Stasi Kota Muara Sijunjung, Stasi Kota Solok meliputi dua kabupaten di Solok dan Solok Selatan serta Stasi Sungai Penuh dan Kayu Aro Kabupaten Kerinci.

Secara khusus sejak 2004 hingga saat laporan ini diturunkan, tidak pernah lagi terjadi insiden pelemparan geraja oleh orang-orang yang tidak bertanggungjawab pada Gereja Santa Clara Kota Sawahlunto. Namun dikarenakan banyaknya stasi yang berada pada naungan Paroki Santa Clara, dalam penelusuran telah terjadi berbagai insiden KBB terhadap beberapa stasi Paroki Santa Claras sebagai berikut.

Insiden Stasi Jorong Kampung Baru Nagari Sikabau Dharmasraya

Pada 1985, karena tuntutan pekerjaan beberapa orang umat Katolik harus tinggal di Jorong Kampung Baru, Nagari Sikabau, Kecamatan Pulau Punjung Kabupaten Dharmasraya. Komunitas Katolik yang menetap di Jorong Kampung Baru, mereka berasal dari berbagai etnik antara lain Batak, Nias, Jawa dan Tionghoa dan merekapun berasal dari berbagai pekerjaan antara lain; TNI/Polri, PNS, buruh kasar, pedagang dan tukang kridit keliling).

Seperti disebutkan di atas, berdasarkan territorial pelayanan pastoral Stasi Kampung Baru Nagari Sikabau tergabung dalam Paroki Sawah Lunto. Pada awalnya umat Katolik yang baru Keluarga dapat melaksanakan kebaktian secara diam-diam dan di rumah masing-masing yang tidak diketahui warga setempat.

Pada akhir 1985 umat Katolik membeli satu buah rumah yang mereka gunakan untuk melaksanakan kebaktian. Sebab Gereja Katolik yang terdekat hanya terdapat di Kota Sawalunto yang berjarak lebih kurang 180 Km. Pada awalnya kegiatan kebaktian dimaksud tidak mendapatkan gangguan dari warga sekitar.

Pada pertengahan tahun 1995 sekelompok warga menolak pelaksanaan kebaktian dan membakar rumah yang digunakan sebagai tempat kebaktian umat Katolik dimaksud. Alasannya salah seorang

dari orang Kristen menyembelih babi untuk dimakan. Pembakaran Stasi Jorong Kampung Baru bersamaan dengan pembakaran Stasi Pasar Sungai Rumbai.

Akibat pembakaran rumah tersebut, umat Katolik antara tahun 1995 – 2009 umat Katolik di Jorong Kampung Baru tidak dapat melaksanakan kebaktian secara berjamaah. Umat Katolik hanya melaksanakan kebaktian secara pribadi di rumah rumah masing-masing.

Baru pada 2010 Maradu Lubis (Ketua Stasi Jorong Kampung Baru) mencoba mendatangi pemuka masyarakat dan pemerintahan Nagari terdiri dari dari Wali Nagari, Ketua Pemuda dan Wali Jorong dan unsur ninik mamak lainnya. Negosiasi tersebut membuahkan hasil dan terhitung dari 2010-2017 umat Katolik dapat memanfaatkan rumah warga yang sudah dibangun kembali untuk kebaktian secara berjamaah.

Seiring perkembangan waktu, terjadi pergantian Wali Nagari Sikabau dan pada 2017 umat Katolik di Stasi Jorong Kampung Baru saat ini sekitar 30 KK, antara lain karena pertambahan jumlah anggota keluarga dan ada saudara-saudara yang datang dari kampung masing-masing. Hingga laporan ini diturunkan, jumlah umat Katolik di Jorong Kampung Baru Kabupaten Dharmasraya tingga lebih kurang 20 KK, karean sebagiannya pindah ke Kanagarian Sungai Rumbai atau ke pedalaman untuk bekerja di kebun sawit perusahaan PT Andalas Wahana Berjaya (AWB). Sebuah perkebunan sawit milik Malaysia.[158]

Pada 22 Desember 2017 Wali Nagari Sikabau mengirimkan surat pemberitahuan bernomor: 145/1553/Pem-2017 tertanggal 22 Desember 2017 ditujukan kepada Bapak Maradu Lubis yang isinya tidak mengizinkan kegiatan perayaan natal 2017 dan tidak mengizinkan perayaan tahun baru 2018 di Jorong Kampung Baru maupun di wilayah Nagari Sikabau.

Bahwa merespon surat pemberitahuan dari Wali Nagari dimaksud, Istri Ketua Stasi Jorong Kampung Baru membuat surat

---

158 Wawancara mendalam dengan ibu Lubis kakak Maradu Lubis, salah seorang guru Kewarganegaraan yang beragama Katolik dan telah berpenampilan sangat Islam, memakai jilbab lebar. Di belakang rumahnya dibuat tempat les dan pelajaran agama Katolik. Tempat inilah yang kemudian ditolak warga sekitar.

resmi pemberitahuan melaksanakan kegiatan perayaan natal 2017 dan perayaan tahun baru 2018. Namun pada sore harinya Wali nagari Sikabau langsung menjawab surat dengan judul "Balasan Surat Pemberitahuan" bernomo 145/1554/Pem-2017. Yang isinya menyatakan berdasarkan rapat pemerintahan Bagari Sibakau, Ninik Mamak, Tokoh Masyarakat dan Pemuda Sikabau tidak mengizinkan kegiatan dimaksud dilaksanakan. Bersamaan dengan surat tersebut dilampirkan surat pernyataan bersama yang intinya:

- Melarang umat Kristiani melaksanakan perasayaan agamanya secara terbuka, sekaligus melarang melaksanakan kebaktian secara terbuka di rumah warga dimaksud dan di tempat lain di Kanagarian Sikabau.
- Memperingatkan jika umat Kristen tidak mengindahkan pemberitahuan dan pernyataan pemerintah nagari, ninik mamak, tokoh masyarakat dan pemuda Nagari Sikabau akan dilakukan tindakan tegas.
- Umat Katolik hanya boleh melaksanakan ibadah di rumah masing-masing serta tidak mengundang umat Kristen lainnya.
- Keharusan mengurus izn-izin sebelum kegiatan peribadatan keagamaan dilaksanakan.

Surat pemberitahuan tersebut ditujukan ke Ibu Lubis (istri ketua stasi Jorong Kampung Baru) yang ditembuskan ke Bupati Dharmasraya, Kapolres Dharmasraya, Kementerian Agama Kab. Dharmasraya, Kapolsek Pulau Punjung, Danramil Pulau Punjung, Camat Pulau Punjung, BAMUS Nagari Sikabau, KAN Sikabau dan LPM Nagari Sikabau.Bahwa dalam pernyataan sikap pelarangan kebaktian dan perayaan natal serta tahun baru oleh Wali nagari, ninik mamak, tokoh masyarakat dan Pemuda Nagari Pulau Punjung didasarkan pada alasan:

- Umat Katolik di Jorong Kampung Baru bertambah banyak
- Menghindari dampak sosial dan mengingat masyarakat Sikabau yang memegang teguh "*Adat basandi syara'syara' basandi kitabullah*".

Merespon larangan tersebut, pada 28 Maret 2018, Ketua Pimpinan Stasi melaporkan kasus tersebut ke Komnas HAM Perwakilan Sumatera Barat.Pada Mei 2018, Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera

Barat mengirimkan surat permohonan klarifikasi atas kasus pelarangan pelaksanaan kebaktian dan perayaan natal dan tahun baru.

Pada 23 Mei 2018, Bupati Dharmasraya memberikan klarifikasi tentang pengaduan sdr. Maradu Lubis yang isinya:

- Berdasarkan informasi Ninik Mamak, Tokoh Masyarakat, Pemuda dan Wali Nagari Sikabau bahwa Saudara Maradu Lubis mendatangkan Jemaat dari luar Kabupaten Dharmasraya.
- Tempat yang dijadikan sebagai tempat untuk melaksanakan kegiatan serta aktivitas tidak sesuai dengan peruntukannya dan merupakan rumah penduduk dan berada di tengah pemukiman masyarakat yang berbeda.
- Menghindari kemungkinan terjadinya hal-hal yang dapat mengganggu stabilitas keamanan di Nagari Sikabau dan sekitarnya.

Pada 16 Juni 2018 Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat mengirim surat rekomendasi, yang intinya menyatakan:

- Bahwa alasan umat Katolik menggunakan rumah sebagai tempat pelaksanaan ibadah dikarenakan umat Katolik tidak atau belum memiliki rumah ibadah resmi sesuai ketentuan Peraturan Bersama menteri No. 9 Tahun 2006 dan No. 8 tentang pendirian rumah ibadah. Dan pelarangan perayaan natal 2017 dan perayaan tahun baru 2018 hanyalah rentetan peristiwa lanjutan.
- Meminta kepada Bupati Dharmasraya agar mengajak perwakilan umat Katolik untuk bermusyarah, untuk menyelesaikan sengketa dimaksud.

Namun setelah satu bulan lebih, Pemerintah Kabupaten Dharmasraya tidak atau belum merespon surat rekomendasi dari Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat. Di lain pihak Umat Katolik belum dapat melaksanakan kebaktian bersama.[159]

---

159 Diskusi dengan kepala Biro Pengaduan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat pada 11 Maret 2019. Peneliti mendapatkan catatan kronologis pengaduan yang disampaikan melalui LBH Padang.

Penolakan Kebaktian Berjamaah bagi Jema'at GPIB Efrata di Pesisir Selatan

Keberadaan masyarakat non Minang secara massal dan sebagiannya non Muslim di Kabupaten Pesisir Selatan, khususnya di daerah transmigrasi di daerah Lunang Silaut telah terjadi pada 1976. Pada 17 Januari 1976, 7 (tujuh) penghulu adat dan satu orang wakil pemerintah yang disebut sebagai kaum "Cadiak Pandai", melakukan pelepasan hak atas ulayat seluas 23.000 (dua puluh tiga ribu hektar) yang diperuntukan bagi lokasi transmigrasi di Kanagarian Silaut, kepada Pemerintah Daerah Kabupaten Pesisir Selatan, dengan tanpa ganti rugi.

Pelepasan tanah adat yang diperuntukkan bagi tanah transmigrasi dilakukan dengan 3 (tiga) persyaratan. Yakni; *pertama,* tanah tersebut hanya boleh diperuntukkan sebagai daerah transmigrasi bukan untuk peruntukan yang lain. *Kedua,* para transmigran yang akan tinggal di Kanagarian Silaut harus menuruti/ mematuhi adat istiadat Nagari Silaut. *Ketiga*, jika tanah dimaksud tidak ditempati dalam jangka waktu 5 (lima) tahun mulai dari tanggal penyerahan, maka tanah yang telah diserahkan akan menjadi milik nagari kembali.

Terkait dengan fokus laporan tematik KBB ini adalah poin kedua yang menyebutkan "para transmigran yang akan tinggal di Kanagarian Silaut harus menuruti/ mematuhi adat istiadat Nagari Silaut", Terkait dengan poin dimaksud, wacana yang dipahami dan berkembang di dalam masyarakat di Sumatera Barat pada umumnya, bahwa yang boleh bertransmigrasi ke Sumatera Barat hanyalah warga negara Indonesia yang beragama Islam.

Persyaratan inilah yang kemudian menjadi akar persoalan bagi warga non Muslim yang kemudian menjadi peserta transmigrasi. Di lain pihak, yang terjadi di tingkat pemerintah baik pusat maupun daerah yang berwenang mengirim masyarakat transmigrasi di beberapa daerah, kemudian mengirim warga yang ber-KTP Islam. Dan dalam banyak kasus karena peserta transmigrasi umumnya berasal dari keluarga miskin, mereka banyak yang tidak memiliki KTP. Terjadilah kasus manipulasi data oleh pihak berwenang bahwa yang bertransmigrasi semua Muslim. Dalam perkembangannya, peserta transmigrasi meskipun ber-KTP Islam tetap menjalankan ibadah sesuai dengan keyakinannya. Pada kondisi itulah muncul penolakan warga

sekitar dengan isu utama telah terjadi Kristenisasi atau isu pemurtadan. Kasus-kasus seperti inilah yang kemudian banyak terjadi di daerah-daerah transmigrasi di Sumatera Barat umumnya.

Berawal dari sekelompok jemaat GPIB Efrata di Kanagarian Lunang Silaut yang melaksanakan kebaktian/ibadah Minggu yang berpindah-pindah pada rumah warga GPIB setempat, kemudian pada 2015 jemaat GPIB Efrata bersepakat menjadikan rumah salah seorang umat bernamaWarjono sebagai rumah doa tetap. Dan karena pada awalnya tidak ada respon, jemaat GPIB setempat kemdian membangun rumah doa yang lebih representatif dan mampu menampung 137 umat GPIB Efrata. Namun kemudian masyarakat dari kanagarian lainnya marah dan meminta agar bangunan tersebut dibongkar saat itu juga. Setelah terjadi negosiasi, akhirnya jemaat sendiri yang akan membongkarnya.

Karena tidak memiliki rumah doa resmi, jemaat GPIB kembali melakukan kebaktian berpindah-pindah dari rumah warga, akhirnya kembali di rumah salah seorang jemaat GPIB Warjono sebagai tempat kebaktian dan pada 25 Desember 2015, diselenggarakan Misa natatalan di rumah Warjono. Aktivitas perayaan natalan tersebut diketahui oleh warga kanagarian Durian Seribu kecamatan Silaut (Setelah terjadi pemekaran nagari jadi kecamatan). Pada hari yang sama, anggota kepolisian dari Polsek Silaut, bernama Rio mendatangi rumah Warjono, dan menanyakan izin penggunaan rumah sebagai tempat ibadah.

Mengingat perayaan natal berjalan sangat sederhana, anggota polsek agar melapor ke salah seorang anggota DPRD dari Lunang bernama Kusmanto. Namun yang bersangkutan menyatakan tidak ada hubunganya dengan DPRD dan dilahkan berkonsultasi dengan warga melalui Wali Nagari. Setelah Warjono dan Yono menemui Wali Nagari, yang bersangkutan mengaku tidak bisa berbiat apa-apa, karena dirinya telah mendapatkan teror melalui HP. Dan intinya mempertanyakan soal perizinan.

Pada 27 Desember 2015, saat terjadi misa menyambut natalan sederhana, kediaman Warjono kembali didatangi oleh 6 anggota Polsek Silaut, alasannya untuk mengamankan jemaat melaksanakan ibadah, namun yang terjadi introgasi dan mengambil dokumen berupa foto-foto warga dan menanyakan dari Umat Kristen mana? Setelah mendapat jawabatan dari jemaat GPIB Efrata yang gereja pusatnya berada di

Padang jalan Bagindo Azis Chan. Dan setelah terjadi negosiasi akhirnya membolehkan ibadah namun dengan syarat agar memberitahukan kepada salah seorang pejabat

Pada 28 Desember 2019 setelah terjadi negosiasi oleh masyarakat melalui Walinagari meminta Warjono membuat surat pernyataan yang isinya *pertama,* tidak mengalihfungsikan rumah harian (pribadi) sebagai tempat sarana ibadah berjamaah. *Kedua,* tidak akan melaksanakan ibadah berjamaah sebelum ada izin resmi dari pemerintah dan ninik mamaksetempat, surat dimaksud sudah tersedia dan Warjono tinggal menandatangani yang terbubuh kalimat, "Demikianlah surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa adanya unsur paksaan dari pihak manapun dan akan saya pertanggungjawabkan sepenuhnya.

Merespon kasus jemaat GPIB Efrata di Lunang Silaut, pada 6 Februari 2019, Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata Padang mengirim surat ke Kecamatan Silaut untuk beraudiensi, dan terjadilah pertemuan dengan aparat terkait di kecamatan Silaut pada 15 Februari 2016. Dalam pertemuan tersebut dibicarakan kembali antara lain soal kesepakatan transmigrasi ke Silaut, yang salah satunya harus mematuhi adat setempat dan secara eksplisit disebutkan harus beragama Islam, Pesan-pesan keamanan dan kerukunan dari Polsek, serta menjaga kerukunan dari pihak Kementerian Agama. Pihak Kapolsek juga menegaskan bahwa sesuai dengan ketentuan transmigrasi yang harus beragama Islam harus dipenuhi. Namun Polsek meminta agar pimpinan Jemaat GPIB Efrata untuk berkonsultasi dengan FKUB untuk meninjau ulang persyaratan tersebut.

Pada 29 Februari 2019, pihak Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata mengirim surat ke FKUB Provinsi Sumatera Barat, karea FKUB Kabupaten Pesisir Selatan tidak bisa dibentuk karena alasan 100 % Muslim. Inti surat yang disampaikan ke pengurus FKUB Provinsi Sumatera Barat adalah silaturahmi sekaligus menyampikan hasil pertemuan dengan pihak terkait di Lunang Silaut, menyangkut persoalan rumah doa.

Pada 21 Maret 2016, FKUB Provinsi Sumatera Barat menjawab surat Pelaksana Harian GPIB Efrata yang intinya berdasarkan rapat FKUB Sumbar, menyarankan agar GPIB menindaklanjuti kasus mereka ke Kemenag Kabupaten Pesisir Selatan, dan menindaklanjutinya

ke Kesbangpolinmas Kabupaten Pesisir Selatan. Dan pertemuan silaturahmi antara Pelaksana Harian Jemaat GPIP .Efrata dan FKUB Sumbar tidak terlaksana.

Paska kejadian dan pemanggilan beruntut serta tidak jelasnya penyelesaian kasus dan atau hanya dipimpong terkait perizinan, Jemaat GPIB Efrata Lunang Silaut beberapa bulan menjadi fakum dan hanya beribadah pribadi di rumah masing-masing. Pertemuan bulanan dilakukan ketika pihak Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata Padang melakukan kunjungan ke Lunang, namun pelaksanaannyapun terjadi di rumah salah seorang umat GPIB Efrata setempat.[160]

Dirasakan masih adanya pengawasan dari pihak masyarakat dan pemerintah nagari setempat, hingga laporan ini diturunkan proses peribadahan berjamaah tidak pernah terjadi lagi. Jika pimpinan Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata dari Padang mengunjungi umatnya di Silaut, mereka melakukan kebaktian bersama dengan cara sembunyi di rumah warga yang berlokasi jauh dari jalan utama. Dan jika memang sangat mendesak harus berkumpul secara lebih terbuka, mereka terpaksa melakukan pertemuan di daerah perbatasan Kabupaten Pesisir dengan Provinsi Bengkulu, atau daerah Muko-muko.[161]

Vihara Buddha di Kota Payakumbuh

Wihara Budha di Kota Payakumbuh telah ada sejak 1993. Wihara peninggalan keluarga Tionghoa tersebut berasal dari rumah warga yang dijual.Berdasarkan kesepakatan umat Budha sekitar 138 di Kota Payakumbuh kemudian dijadikan Wihara atau tempat peribadatan bagi umat Budha.Awalnya mereka bisa melaksanakan peribadatan dengan tenang. Pesan Walikota hanya umat Budha yang melaksanakan ibadah dan perayaan hari besar keagamaan tidak terlalu menyolok.

Pada 2009 Wihara tua yang sudah mulai dimakan usia direnovasi, dan pihak Walikota mengizinkan kegiatan renovasi, dengan catatan jangan membuat papan nama atau simbol-simbol keagamaan yang

---

160 Kronologi yang disusun oleh ibu Yono dan keterangan lisan saat deep interview dengan yang bersangkutan pada 19,20 dan 21 Juni 2019. termasuk diskusi dengan Pimpinan Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata Padang, Pdt. Miki pada 21 Juni 2019.

161 Deep intervie dengan ibu Yono salah seorang petugas gereja GPIB Eftara Silaut melalui sambungan telepon seluler.

menyolok. Atas kerjasama semua umat Budha termasuk dari Padang yang dipimpin oleh Romo Pandita Sudharma Limanus, akhirnya pada 2012, Wihara tersebut selesai direnovasi dan mulai digunakan.[162]

Pada awalnya masyarakat menerima keberadaan Wihara Budha di Kota Payakumbuh, tanpa adanya desas desus. Baru pada 2013, seorang perempuan istri pejabat daerah, Kepala Kesbangpolinmas Kota Payakumbuh justru yang melontarkan isu tentang legalitas atau perizinan Vihara dan menuduh ada upaya pemurtadan. Berdasarkan keterangan Romo Pandita Sudharma Limanus, awalnya penolakan berasal dari ketua RT setempat yang sempat meminta uang terkait telah dibangunnya Wihara Budha. Namun karena permintaan tidak dipenuhi, oknum ketua RT tersebut memprovokasi, sehingga terjadi demontrasi penolakan Wihara Budha di Kota Payakumbuh.

Akibat adanya demontrasi yang juga diikuti istri kepala Kesbangpolinmas Kota Payakumbuh dengan isu perizinan, umat Budha di Payakumbuh dan Pimpinan Budhawarman Kota Padang melakukan musyawarah. Sebab dalam demo sempat terlontar kata-kata "Bakar Wihara" dan nada-nada ancaman lainnya. Untuk mengamankan situasi, Wihara tersebut ditutup sementara. Sedang untuk menyiasati penggunaan Wihara tersebut saat ini pada lantai pertama digunakan sebagai tempat berjualan futniture atau gudang furnitur salah seorang pengusaha Tionghoa setempat. Dan pada lantai 2 digunakan ibadah dengan cara sembunyi dan tidak menggunakan identitas Wihara.[163]

Sampai laporan ini diturunkan, tidak ada penyelesaian dari pemerintah kota Payakumbuh. Situasi akan kembali memanas jika terjadi momen-momen politik dan ada kelompok-kelompok intoleran yang kembali mengangkat isu perizinan tempat ibadah. Kasus Vihara di Kota Payakumbuh sempat dilaporkan ke Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat, namun mengingat keterbatasan kewenangan Komnas HAM dan atau hanya sebatas rekomendasi yang tidak memiliki kekuatan memaksa dilaksanakan, akhirnya kasus Vihara didiamkan, dan pelaksanaan kebaktian dilakukan secara sembunyi-sembunyi.

---

162 FGD dengan komunitas non Muslim di Padangpada 22 Februari dan 17 Mei 2019. FGD dengan melibatkan peserta khusus non Muslim agar mereka lebih terbuka menyampaikan kendala-kendala dan unek-uneg yang mereka pendam.

163 FGD dengan komunitas non Muslim di Padangpada 22 Februari dan 17 Mei 2019

Penolakan Kebaktian terhadap Jemaat HKBP dan Katolik di Pasaman Barat

Pada 25 Mei 2018, terjadi pembubaran paksa pelaksaan ibadah Minggu bagi Jemaat Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) di Pasaman Barat oleh Forum Komunikasi Organisasi Islam (FKOI) Pasaman Barat. Lokasi penolakan tersebut terjadi di Kanagarian Kinali, Kecamatan Kinali, kabupaten Pasaman Barat. Tempat peribadatan tersebut tepatnya berlokasi di areal Perkebunan Sawit milik PTP Nusantara VI yang telah memanfaatkan sebagai lahan perkebunan sejak 10 tahun terakhir. Pengakuan dari salah seorang warga HKBP pemanfaatan rumah warga sebagai tempat kebaktian, dikarenakan gereja resmi terlalu jauh, berlokasi di kota Kecamatan Kinali.

Insiden penolakan tersebut diawali dengan aksi demontrasi di kantor Bupati Pasaman Barat pada 21 Februari 2018. Adapun tuntutannya adalah menolak pelaksanaan kebaktian bagi Komunitas HKBP setempat yang dilaksanakan di daerah opir sebuah perusahaan perkebunan sawit. Alasan penolakan dikarenakan tidak memiliki izin. Akar persoalannya menurut anggota FKUB Provinsi Sumatera Barat yang tidak mau disebutkan namanya penolakan tempat ibadah umat HKBP di Pasaman Barat, bermula dari penggunaan tempat ibadah sebelum izin di keluarkan.[164]

Alasan lainnya adanya kekhawatiran dari masyarakat bahwa orang-orang Kristen akan mendatangkan jemaah dari daerah lain. Sehingga akan banyak orang Kristen di daerah perkebunan sawit. Alasan lainnya adanya kecurigaan masyarakat sekitar dengan isu akan dibangun gereja setelah umatnya semakin banyak. Berdasarkan keterangan salah seorang jemaat HKBP bapak Simbolon, bawah demontrasi terjadi setelah diadakan rapat dengan komunitas HKBP di kantor Bupati, yang intinya agar umat HKBP menunda terlebih dahulu pemakaian tempat untuk beribadah dimaksud. Namun karena tetap digunakan untuk kebaktian Minggu, akhirnya sekelompok masyarakat melakukan demontrasi penolakan dan akhirnya penghentian paksa.

Dalam dialog hari Rabu yang juga dihadiri oleh ketua komunitas HKBP bapak Simbolon, Bupati akan memfasilitasi agar umat HKBP

---

164 Interview dengan salah seorang pengurus FKUB Provinsi Sumatera Barat pada 16 Mei 2019.

tetap beribadah di gereja resmi milik HKBP di kecamatan Kinali dengan cara menyediakan angkutan bagi warga HKBP dari Perkebunan PTP VI Nusantara ke ibu kota kecamatan Kinali.Namun kemudian tejadi kesimpangsiuran informasi sehingga isu penolakan bagi komunitas HKBP menjadi liar, utamanya sertelah terjadi pengangkutan jemaat dengan mobil Satpol PP.

Akibat aksi demontrasi tersebut, Bupati Pasaman Barat Sahiran Lubis harus mengikuti kemauan sekelompok warga intoleran yang tergabung dalam FKOI dan bertindak tegas kepada Jemaat HKBP untuk tidak menggunakan rumah sebagai tempat ibadah. Pada saat yang bersamaan Pemda Pasaman Barat bersama dengan MUI dan FKUB setempat juga memutuskan penghentian izin pendirian rumah ibadah, khususnya bagi gereja tanpa izin di Nagari Persiapan Giri Maju, Kecamatan Luhak Nan Duo.

Sementara itu, sebelumnya juga telah terjadi insiden pembakaran gerbang HKBP di gereja utama ibu Kota Kecamatan Kinali yang menjadi gereja resmi dan telah memiliki izin/IMB. Berdasarkan keterangan beberapa orang warga yang diwawancarai secara terpisah menyebutkan, sebenarnya yang menolak termasuk yang melakukan aksi pembakaran bukan warga setempat, melainkan sekelompok orang yang datang dari daerah/nagari lain.

Beberapa insiden penolakan atas rumah ibadah sebenarnya terjadi beberapa kali di Pasaman Barat, antara lain yang dialami oleh Gereja Pantekosta Sion Indonesia (GPSI) pada 2013 dan disusul kemudian dengan pembakaran altar Gereja Katolik Santa Maria di Kinali. Insiden terakhir terjadi dalam bentuk penolakan warga sekitar terkait kegiatan renovasi atas gereja di Dusun Mahakarya kecamatan Kinali Pasaman Barat

Direktur Qibar Kota Padang, yang banyak melakukan advokasi sengketa ulayat di Pasaman Barat menyebutkan, bahwa seringnya terjadi sengketa rumah ibadah di Pasaman Barat, dikarenakan sedang terjadi konflik penguasaan tanah ulayat antar penguasa ulayat Datuk Imbang Langik dengan penguasa ulayat Datuk Sinaro. Sengketa tanah ulayat yang sudah sampai tahap memanas. Akibatnya masyarakat di Kinali sangat resisten dengan orang-orang baru yang datang ke Pasaman Barat pada umumnya. Apalagi ada kententuan adat. bahwa setiap pendatang di Kanagarian Kinali harus terlebih dahulu mengikuti

prosesi adat dengan cara mencari orang tua angkat. Prosesi ini dalam bahasa Minang disebut dengan "Malakok". Tradisi malakok dilakukan dengan kenduri adat menimal memotong seekor Kambing. Namun syarat utama untuk bisa malakok harus beragama Islam.[165]

Pada konteks di Sumatera Barat, seringkali isu ekonomi atau persaingan bisnis bahkan kasus sengketa pertanahan kemudian ditarik menjadi isu agama. Pada Dusun Mahakarya kebetulansedang terjadi konflik ulayat.Sehingga komunitas Katolik yang cukup besar hingga mendekati 70 an kepala keluarga seringkali menjadi sasaran. Ditambah lagi adanya fenomena kemunculan kelompok-kelompok Islam intoleran.

Pastoran Katolik Keluarga Kudus di Pasaman telah berdiri pada 1960. Gereja tersebut berlokasi di dusun Mahakarya. Dalam perjalanannya gereja dimaksud telah lapuk dimakan usia. Kondisi gereja yang mulai bocor pada atapnya, kemudian oleh pengurus paroki setempat hendak direnovasi. Namun segera mendapatkan penolakan oleh warga setempat dengan alasan hendak memperluas bangunan. Akibat penolakan, beberapa saat kegiatan reovasi atap sempat terhenti. Namun kemudian diam-diam renovasi atap dilanjutkan dan masyarakat sekitarpun diam, karena tidak adanya aktivitas perluasan gereja seperti yang dituduhkan.[166]

Produk Regulasi Keagamaan dan Implementasinya

Seperti telah disinggung pada bagian pendahuluan secara umum, Provinsi Sumatera Barat dengan 19 (sembilan belas) kabupaten/ kotanya termasuk daerah yang sangat produktif melahirkan perda-perda bernuansa agama, atau yang dalam wacana politik 2019 disebut sebagai Peraturan Syariah.Kabupaten yang pertama kali memproduksi peraturan bernuansa syariah di Sumatera Barat diawali di Kabupaten Solok saat Gamawan Fauzi menjadi bupati[167].

---

165 Wawancara mendalam dengan direktur Qbar sebuah LSM lokal yang bergerak diisu lingkungan pada 18 Mei 2019 di Padang

166 Wawancara melalui telepon seluler kepada Kepala Paroki di Dusun Mahakarya, Kecamatan Kinali, Pasaman Barat pada 10 Mei 2019

167 Gamawan Fauzi adalah Menteri Dalam Negeri era pemerintahan SBY periode kedua 2009 - 2014. Dari rintisan peraturan Syariahyang dilakukan oleh Gamwan Fauzi akhirnya banyak direplikasi oleh daerah-daerah lain di Sumatera Barat maupun di banyak daerah di Indonesia.

Selama era Gamawan Fauzi, secara berturut-turun sejak 2001 setidaknya telah memproduksi peraturan syariah dimulai dari Peraturan Daerah Nomor 10 Tahun 2001 itu mengatur tentang kewajiban membaca Alquran untuk murid sekolah dan calon pengantin. Di susul dengan perda wajib berbusana Muslim, perda Zakat dan Perda Maksiat. Setelah di Kabupaten Solok, kabupaten dan kota di Sumatera barat bahkan banyak kabupaten/kota di Indonesia seakan berlomba-lomba menerbitkan peraturan syariah.

Dalam konteks di Provinsi Sumatera Barat, peraturan syari'ah tidak hanya menyasar pada empat isu, seperti busama Muslim/Muslimah, Wajib Pandai Baca Tulis al-Quran, Zakat/Infaq dan Shodaqoh serta moralitas yang dibingkai dalam aturan peraturan larangan maksiat, tetapi juga menyangkut pergaulan umum yang sifatnya menyudutkan kelompok keagamaan tertentu, terutama bagi non Muslim. Antara lain, larangan merayakan pergantian tahun baru Masehi, larangan merayakan hari Valentin, himbauan untuk menutup tempat-tempat hiburan pada bulan Ramadhan.

Terkait dengan pergantian tahun baru Masehi, banyak kepala daerah dan pejabat setempat yang tidak bosan-bosannya menyerukan jangan merayakan tahun baru dengan pernyataan kondoning seperti merayakan Tahun Baru "tidak sesuai dengan dengan Syariah Islam". Tidak sedikit pula pemerintah setempat mengeluarkan aturan himbauan perayaan tahun baru melalui surat edaran, antara lain memerintahkan seluruh pegawai, karyawan dan mahasiswa untuk tidak memakai atribut agama lain. Misalnya Selain itu karyawan mall dan swasta dilarang memakai Atribut sinterklas.

Memasuki pertengahan Februari untuk setiap tahunnya, banyak kepala daerah kabupaten Kota di Sumatera Barat yang tidak bosan mengulang-ngulang pelarangan merayakan Valentin's Day. Bahkan Walikota Padang misalnya mengeluarkan Surat Edaran bernomor 451.76/Kesra/2019 itu disebutkan merayakan Valentine bukan budaya Minang dan Muslim. Bersamaan dengan keluarnya surat edaran pelarangan merayakan Valentin's Day, tidak sedikit pemerintah daerah kabupaten/kota yang menyertainya dengan pernyataan-pernyataan kondoning "Merayakan Valentin's Day sama dengan memasyarakatkan kemaksiatan dan kekafiran yang diharamkan dalam Islam.

Sementara itu setiap memasuki bulan Ramadhan, pemerintah

daerah sejak Gubernur dan banyak Bupati/Walikota yang mengimbau semua pemilik warung dan pengelola restoran tutup pada siang hari di bulan Ramadhan, kecuali untuk non-Muslim yang harus membuat pengumuman di warung atau restorannya. Himbauan dilakukan melalui surat himbauan yang ditujukan kepada bupati dan wali kota di Sumbar. Sama seperti tiap tahunnya, semua warung dan restoran tutup di siang hari Ramadhan. Imbauan itu bertujuan untuk memberikan kesempatan kepada masyarakat Muslim untuk bisa menjalankan ibadah puasa dengan khusyuk.

Respon atas himbuan Gubernur kepada Bupati/Walikota se Sumatera Barat tentang penutuoan restoran/rumah makan direspon beragam oleh Bupati Walikota. Sebagain ada yang melakukan sweeping atau merazia dan menyita barang-barang milik pedagang dengan alasan Perda Ketertiban Umum (Tibum)bagi warga yang tetap membuka rumah makannya. Untuk kasus di Kota Padang misalnya hari kedua puasa 2019 ini pihak Satpol PP melakukan razia di warung makan di seputaran Pondok di mulai dari Jalan Hayam Wuruk, Jalan Nipah, Jalan Niaga, Jalan Klenteng. Dalam razia tersebut kami dapati 10 warung makan yang ditutupi dengan kelambu. Sedangkan rumah makan yang dirazia dikhususkan bagi non muslim. Tidak lama berselang dalam agenda razia dimaksud, Polisi Pamong Praja Kota Padang langsung memasangkan spanduk resmi dari Pemkot Padang di depan rumah makan tersebut yang bertuliskan 'hanya untuk non muslim'.

Seperti halnya dengan rumah makan/restoran dan lainnya pada bulan Ramadhan, hal yang sama terjadi pada tempat-tempat hiburan. Pemerintah Daerah kabupaten Kota di Sumatera Barat tidak sedikit yang mengeluarkan larangan membuka tempat hiburan kepada pengelola tempat hiburan malam. Alasan pemerintah daerah selalu dikaitkan dengan moralitas, mencegah perbuatan maksiat selain juga isu menghormati warga khususnya yang beragama Islam beribadah Shalat Tarawih dan Wirid.

Berikut ringkasan produk-produk kebijakkan dalam bentuk peraturan syariah di 19 Kabupaten/Kota di Sumatera Barat yang dalam implementasinya tidak jarang menimbulkan praktik diskriminasi dan/ atau pembedaan melalui produk peraturan syari'ah di Sumatera Barat sejak 2001 hingga 2019 saat ini.

Tabel 6.
Data Regulasi Diskriminatif di Sumatera Barat

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
1	Peraturan Gubernur No. 17 tahun 2011 tentang Larangan Ajaran Ahmadiyah di Provinsi Sumatera Barat	Provinsi	Peraturan Gubernur Sumatera Barat menyebutkan a. Melarang ajaran Ahmadiyah baik secara lisan, tulisan maupun melalui media elektronik. b. Melarang memasang papan nama organisasi Ahmadiyah di tempat umum. c. Melarang memasang papan nama pada masjid, musholah, lembaga pendidikan dengan identitas jamaah Ahmadiyah Indonesia. d. Melarang penggunaan atribut jemaah Ahmadiyah Indonesia dalam segala bentuknya.	Jemaat Ahmadiyah/Hak atas kebebasan berkeyakinan

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
2	Surat Keputusan Walikota Bukittinggi tahun 2011 Yang menyatakan bahwa Ahmadiyah Sesat	Kota	SK Walikota Bukittinggi menyebutkan a. Melarang ajaran Ahmadiyah baik secara lisan, tulisan maupun melalui media elektronik. b. Melarang memasang papan nama organisasi Ahmadiyah di tempat umum. Termasuk melarang memasang papan nama pada masjid, musholah, lembaga pendidikan dengan identitas jamaah Ahmadiyah Indonesia.	Jemaat Ahmadiyah/Hak atas kebebasan berkeyakinan
3	Surat Keputusan Kantor Urusan Agama tahun 2009 tentang Pelayanan Pernikahan, atau larangan mengeluarkan persyaratan administrasi bagi Jemaah Ahmadiyah yang ingin menikah di Nagari Danau Kembar Kabupaten Solok	Kecamatan	Surat Keputusan KUA Kecamatan Danau Kembar Kab. Solok membuat aturan yang isinya tidak melayani secara administrasi pernikahan bagi Jemaat Ahmadiyah setempat	Ahmadiyah/Hak atas kebebasan berkeyakinan

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
4	Peraturan Daerah No. 29 tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat di Kota Bukittinggi	Kota	Produk kebijakan dalam bentuk peraturan daerah yang secara khusus melayani agama dominan, sehingga dalam prinsip pelayanan cenderung terjadi pembedaan.	Diskriminasi pelayanan publik peribadahan bagi non Muslim
5	Peraturan Daerah No 3 tahun 2007 tentang Kewajiban Baca al-Quran bagi Siswa-siswi SD/MI, SMP/ MTS, SMA/ SMK dan MA di Kabupaten Padang Pariaman	Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah	Diskriminasi pelayanan publik beribadah bagi non Muslim
6	Peraturan Daerah No. 03 tahun 2007 tentang Pendidikan al-Qur'an di Sumatera Barat	Provinsi	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
7	Peraturan Daerah No. 6 tahun 2005 tentang Berpakaian	Kabupaten	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan.	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
	Muslim dan Muslimah di Kabupaten Solok Selatan		Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda.	
8	Peraturan Nagari Lubuk Batingkok No. 1 tahun 2009 tentang Pencegahan dan Pemberantasan Penyakit Masyarakat dan Perbuatan Maksiat di Nagari Lubuk Batingkok Kabupaten Solok	Nagari (Desa)	Pada Pasal 9 ayat [1] - [5] menyebutkan 1. Setiap orang dilarang merokok, makan dan minum ditempat-tempat umum atau tempat yang dilalui/ dilintasi oleh umum pada siang hari di bulan suci Ramadhan 2. Setiap orang dilarang beraktifitas di warung-warung kopi, selama berjalannya proses ibadah di mesjid atau mushola pada malam bulan Ramadhan 3. Anak nagari Lubuak Batingok dilarang menyediakan	Diskriminasi bagi non Muslim dalam dalam ekspresi keagamaan dan korban penyeragaman aturan.

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
			atau membiarkan tempat yang dikuasainya sebagai tempat dilakukannya kegiatan sebagai mana dimaksud pada ayai 1dan 2 pasal ini; 4. Setiap pengusaha atau pedagang rumah makan dan warung kopi dilarang menyediakan tempat dan melayani orang menyantap makanan dan minuman disiang hari bulan Ramadhan. Lokusnya negara hanya memproteksi kelompok agama mainstream dan menganggap yang lain tidak ada	

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
10	Peraturan Daerah No 10 tahun 2008 tentang Kewajiban Pandai Membaca al-Qur'an bagi Anak Sekolah dan Calon Pengantin di Kota Payakumbuh	Kota	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
11	Peraturan Daerah No. 09 tahun 2007 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an bagi murid SD, siswa SLTP,SLTA dan Calon Penganten Kabupaten Pasaman Barat	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
12	Peraturan Daerah No. 7 tahun 2008 tentang Pengelolaan Zakat di Kota Padang Panjang	Perda Kota	Produk kebijakan dalam bentuk peraturan daerah yang secara khusus melayani agama dominan, sehingga dalam prinsip pelayanan cenderung terjadi pembedaan dalam pelayanan hak beribadah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
13	Himbauan Walikota Sawahlunto No. 800/604/KKD-SWL/2007 perihal Pemakaian Baju Kurung (setalan rok panjang) di Kota Sawahlunto	Himbauan Kota	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim
14	Surat Edaran Gubernur Sumatera Barat No. 800/342/ BKD/2007 tentang Himbauan Pemakaian Baju Kurung (Setelan dengan rok Panjang)	SE Provinsi	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
15	Peraturan Daerah No. 07 tahun 2007 tentang Berpakaian Busana Muslim dan Muslimah bagi siswa dan karyawan di Kabupaten Pasaman	Perda Kabupaten	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim
16	Peraturan Daerah No. 5 tahun 2003 tentang Kewajiban Berpakaian Muslim dan Muslimah di Kabupaten Lima Puluh Kota	Perda Kabupaten	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
17	Peraturan Walikota No. 15 tahun 2014 tentang Menyambut dan Menghormati Bulan Suci Ramadhan 1425 Hijriyah terkait kewajiban memakai Busana Muslim bagi PNS pada Bulan Ramadhan Padang	Perwako	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda.	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim
18	Instruksi walikota nomor 451.422/Binsos-III/2005 tentang Pelaksanaan Wirid Remaja Didikan Subuh dan Antitogel, dan Kewajiban Berpakaian Muslim/ Muslimah	Instruksi Walikota	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda. Selain itu isu state favoritisme bagi agama tertentu.	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
19	Peraturan Daerah No. 13 tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqah di Kabupaten Solok	Perda Kabupaten	Produk kebijakan dalam bentuk peraturan daerah yang secara khusus melayani agama dominan, sehingga dalam prinsip pelayanan cenderung terjadi pembedaan pelayanan pemenuhan beribadah	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
20	Peraturan Daerah No. 1 tahun 2001 tentang Wajib Baca al -Qur'an untuk Siswa dan Pengantin di Kabupaten Solok	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
21	Peraturan Daerah No. 1 tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis Al-Qur'an di Kabupaten Sawahlunto/ Sijunjung	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
22	Peraturan Daerah No.2/ th2003 tentang Busna Muslim/ muslimah bagi para pelajar di Kabupaten Sawalunto/ Sijunjung	Perda Kabupaten	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda,	Kebebasan berekspresi bagi kelompok non Muslim
23	Peraturan Daerah No. 31 tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq dan Shadaqah di Kabupaten Pesisir Selatan	Perda Kabupaten	Produk kebijakan dalam bentuk peraturan daerah yang secara khusus melayani agama dominan, sehingga dalam prinsip pelayanan cenderung terjadi pembedaan dalam pelayanan hak beribadah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
24	Peraturan Daerah No.8 tahun 2004 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur’an di Kabupaten Pesisir Selatan	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
25	Peraturan Daerah No. 21 tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an di Kabupaten Pasaman	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
26	Peraturan Daerah No. 6 tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an di Kota Padang	Perda Kota	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
27	Peraturan Daerah No. 6 tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an di Kabupaten Lima Puluh Kota	Perda Kota	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
28	Peraturan Daerah No. 5 tahun 2005 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an di Kabupaten Agam	Perda Kabupaten	Produk kebijakan hanya mengatur kebutuhan peribadahan bagi agama mainstream/dominan. Lokus diskriminasinya pada kecenderungan state favoritisme. Dan praktiknya menjadi standar penilaian pelajaran agama bagi siswa/i di sekolah.	Diskriminasi layanan publik peribadahan bagi non Muslim
29	Surat Edaran bernomor 451.76/ Kesra/2019 tentang Larangan merayakan Valentin's day di Kabupaten Solok Selatan	SE Walikota	Kondoning dari pejabat negara yang menyatakan bahwa merayakan valentins day sama dengan memasyarakatkan kemaksiatan, mensyiarkan kekufuran, melibatkan diri dalam ritual/ibadah agama lain.	Stigmatisasi terhadap kelompok masyarakat sebagai kafir.
30	Perdan No. 11 tahun 2005 tentang pendidikan	Perda Kota	Produk kebijakan yang berpotensi membangun segregasi berdasarkan pakaian utamanya di sekolah-sekolah dan instansi pemerintahan. Lokusnya pemaksaan berpakaian dan stigma negatif dan pengucilan secara tidak langsung bagi siswi yang tidak memakai jilbab serta bagi kelompok masyarakat yang tidak berpakaian seperti dalam perda. Dalam	Diskriminasi pengaturan soal pendidikan agama dan keagamaan. Di lain pihak siswa-siswi non Muslim masih kesulitan mendapatlan hak pendidikan agama di sekolah-sekolah negeri.

No	Bentuk Peraturan	Kategori Wilayah	Lokus Diskriminasi	Korban/Hak yang dilanggar
			praktiknya juga pakain sebagai identitas agama tertentu dipaksakan kepada kelompok agama berbeda. Perda ini juga bias fovoritisme agama, dimana yang diatur sepenuhnya menyangkut kebutuhan siswa Muslim, antara lain wajib pandai baca tulis al-Qur'an, wirid remaja, Pesantren Ramadhan dan hafalan asmaul husna.	
31	Perda No. 11 tahun 2017 tentang Pemerintahan Nagari di Sumatera Barat	Perda Provinsi	Dalam perda dimaksud yang diproteksi dan dianggap satu-satunya warga negara yang tinggal di nagari-nagari adalah kelompok Islam. Tidak satu pasalpun yang mengatur tentang kelompok yang menerap di nagari terutama dari kalangan non Muslim. Selain isu diskriminasi dari keberadaan perda, juga problem favoritisme keagamaan bagi kelompok dominan.	Dengan alasan kearifan lokal dan otonomi daerah, yang dianggap penduduk nagari hanya muslim dan suku Minang

* Tabel produk kebijakan tersebut diolah dari berbagai sumber

Intoleransi, Radikalisme, dan Penguatan Kelompok Intoleran

Dalam kasus di Sumatera Barat penguatan politik identitas, sebenarnya telah terjadi paska reformasi 1998, dengan menguatnya kembali adagium "*adat basandi syara, syara' basandi kitabullah*". Dalam kaitan ini Coen H. Pontoh menyebutkan "Belasan tahun pasca tumbangnya Orde Baru, kita dihadapkan pada dominasi politik identitas. Isu SARA digadang-gadang untuk kepentingan politik dan jika dibiarkan bisa berujung pada fasisme keagamaan.[168]

Setelah dua dasawarsa pasca tumbangnya pemerintahan Soeharto, hari-hari ini kita dihadapkan pada dominasi politik identitas. Berbagai kekuatan politik dan kelompok-kelompok strategis dalam masyarakat berlomba-lomba memainkan sentimen agama, ras, etnis, dan jender untuk menggolkan agenda-agenda politiknya.Perhelatan pemilu presiden 2014, Pilkada DKI 2016dan Pileg/Pilres 2019 yang barusan diselenggarakan, mempertontonkan secara sangat vulgar tentang bagaimana politik identitas dioperasikan di ruang-ruang publik, hingga di tempat-tempat atau rumah ibadah.

Apa yang terjadi pada konteks nasional, juga terjadi di Sumatera Barat, dimana para penganut politik identitas dengan menggunakan mimbar-mimbar keagamaan acap kali lebih suka potong kompas dalam menjelaskan fenomena sosial tersebut sebagai masalah moral antara lain melalui "karena pemimpinnya bukan orang kita". atau bahkan orang "kafir" makanya dekadensi moral menjadi marak. Dampak dari cara pandang ini, penganut politik identitas tidak pernah menawarkan sebuah solusi yang tujuannya untuk mengubah struktur sosial yang tidak adil itu, tetapi mencari pemimpin yang baik dari kalangan mereka sendiri. Mimbar-mimbar keagamaan akan menjadi panggung politik untuk kemudian mengkafirkan kelompok agama lain yang berbeda dalam pilhan politik," kata dia. "Bahkan yang seiman sekalipun bisa dikafirkan hanya semata-mata berbeda pilihan politiknya.

Dalam konteks di Provinsi Sumatera Barat, politik identitas dengan mengusung sentimen agama melalui mimbar/khutbah-khutbah meningkat secara kuantitas maupun kualitas. Secara kuantitas, jumlah

---

168 Coen H. Pontoh (2018). "Bahaya Fasisme Agama mengancam kita" kompas. com 18 April 2019

isu yang dinarasikan lewat mimbar keagamaan maupun melalui narasi keagamaan itu terjadi pemambahan, misalnya selain masih adanya isu Jokowi China, Jokowi antek asing, aseng dan asong, Jokowi kafir dan lainnya seperti pada pemilu 2014, pada 2019 ini bertambah menjadi Jokowi anti Islam dan ulama. Jokowi Kriminalisasi ulama, Jokowi ingin menghapuskan mata pelajaran agama, melarang jilbab dan melarang azan.

Namun protret radikalisme di Sumatera Barat, secara umum tidak memiliki hubungan organik dengan banyaknya regulasi bernuansa syariat. Fenomena global yang cenderung mempengaruhinya. Antara lain isu populisme berbasis agama. Isu post truth, yang menyebabkan orang tidak lagi bicara fakta, melainkan hanya bergantung pada kuatnya narasi yang berkembang di masyarakat. Fenomena lainnya adalah kecenderungan pengaruh Wahabisme cukup kuat. Beberapa informan menyebutkan potensi Wahabisme orang Minang karena ada faktor Padri abad 19 lalu.[169]

Kecenderungan introleransi dan radikalisme melaluyi mimbar-mimbar keagamaan di Sumatera Barat yang terjadi akhir-akhir umumnya menyangkut beberapa kondisi. *Pertama* terkait maraknya isu Kristenisasi. Masyarakat Minang kebanyakan merasa terancam dengan keberadaan orang-orang Kristen. Hal ini menjadi pemicu bagi kelompok-kelompok konservatif agama, pengurus-pengurus masjid ternama di Sumatera Barat untuk menghadirkan penceramah-penceramah provokatif dari Jakarta. Teruma mereka yang mengaku sebagai mantan biarawati, mantan pendeta dan mantan pastor.

Di Kota Padang dan di Bukittinggi misalnya, Irene Handono seorang ustadzah yang mengaku mantan biarawati Katolik (Padahal baru pra-novis dan belum sempat masuk biara), sudah 5 kali datang ke Sumbar. Irene di undang ceramah di masjid-masjid besar dengan judul bahaya Kristenisasi dan Sumatera Barat. Dan isu bahwa Sumatera Barat akan menjadi target pemurtadan. Selain Irene Handono, penceramah-penceramah provokatif yang sering diundang oleh pengurus masjid terkenal adalah Ustad Basalamah al Tawalibi, sepertri yang terlaksana

169 Wawancara mendalam dengan pengurus Yayasan Citra Mandiri, Direktur LP2M dan Presideum Koalisi Perempuan Indonesia (KPI) Provinsi Sumatera Barat pada 16.18 dan 19 Mei 2019 di Padang

di Masjid PT. Semen Padang. Yahya Waloni yang mengaku mantan Pendeta. Termasuk Sanihu Munir yang sejak 2004 terlibat pada isu-isu Kristenisasi. Penceramah-penceramah provikatif seperti tersebut cenderung laku di Sumatera Barat.[170] Perasaan terancam baik dari dunia global maupun isu Kristenisasi, kemudian banyak orang Minang menjadi cenderung defensif, dan menjadikan isu Kristenisasi sebagai alat perlawanan.[171]

Kedua, kecenderungan memanfaatkan mimbar-mimbar agama menjadi ajang politik dan menjelekkan pasangan 01 utamanya. Surau dan masjid oleh sebagian aktivis CSO dianggap sudah kehilangan fungsi pendidikannya. Masjid dijadikan tempat penyebaran hoax, provokasi dan memburuk-burukan lawan politiknya. Akibatnya kecenderungan radikalisme yang mempengaruhi jamaah, termasuk anak-anak muda terjadi justru melalui masjid. Isi ceramah cenderung membangun sentimen agama.[172] Dalam kaitan ini Direktur YCM juga menyatakan kelompok radikal yang cenderung memainkan isu agama dengan politik ayat-ayat pada mimbar-mimbar masjid. Ideologi perang ayat cenderung menguat dengan kecenderungan terus mengkafirkan setiap yang berbeda.[173]

Ketiga, terjadi pergeseran pemaknaan ulama di banyak tempat di Sumatera Barat. Ulama bukan lagi mereka yang benar-benar alim dengan spesifiasi keilmuan, namun mereka yang berani memaki pemerintah, terutama rezim Jokowi. Ulama bagi mereka juga mereka yang berani bersuara lantang teriak bahaya Kristenisasi meskipun tanpa didukung oleh fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan. Pergeseran peran ulama dari membangun karakter baik masyarakat menjadi provokasi melalui rumah ibadah menyebabkan potensi radikalisme cukup kuat di Sumatera Barat. Akibatnya surau-surau menjadi lengang dari kesejukan

---

170 Focus Group Discussion (FGD) melibatkan Pemerintah, Akademis, Aktivis Pro KBB, Ormas Keagamaan dan komunitas adat serta FKUB pada 23 Mei 2019 di Bukittinggi.

171 Wawancara mendalam dengan beberapa akademisi UIN Imam Bonjol Padang pada 15 Mei 2019 di Padang

172 Deep interview dengan ketua Presidium KPI, Direktur eksekutif LP2M Padang pada 16 dan 18 Mei 2019 di Padang) Informasi serupa juga disampaikan oleh ketua FKUB Bukittinggi pada FGD Multistakeholder pada 23 April 2019.

173 Wawancara mendalam dengan pengurus YCM pada 18 Mei 2019 di Padang.

dan bagi yang waras memilih tidak masuk masjid lagi.[174]

Kelompok-kelompok intoleran yang menyuarakan sparatisme atau pemisahan dengan NKRI pada dasarnya tidak berkembang bahkan nyaris tak terdengar. Tertangkapnya seorang dokter hewan di Payakumbuh, hanyalah kasuitik atau orang iseng dan karena sakit hati karena dalam perolehan suara 02 di Sumatera Barat menang mutlak, namun secara nasional kalah. Ekspresi spontan menuntut referendum dari pelaku hanya sikap pribadi yang bersangkutan. Sebagian orang Minang menyadari bahwa referendum bukanlah persoalan mudah butuh biaya besar, dimana mengacu pada APBD Provinsi Sumatera Barat, mustahil akan mampu membiayai daerahnya.

Dua tahun terakhir di Sumatera Barat cenderung aman dan tidak terjadi pergesekan atau kekerasan antar komunitas utamanya yang menyebabkan terjadinya demo dengan isu Kristenisasi. Selain penolakan kasus pembakaran jenazah/atau kremasi di daerah Pondok Kota Padang, yang disinyalir ada konflik kepentingan antara anggota Kongsi Mati Himpunan Bersatu Teguh (HBT) dengan kelompok kongsi mati Himpunan Tjinta Teman (HTT), di Sumatera Barat tidak terjadi demo yang berulang-ulang seperti kasus rencana pendirian rumah sakit dan komplek mall Siloam oleh James Riadi.

Namun demikian pada pertangahan 2018 tertangkap 5 (lima) orang terduga jaringan teroris JAD di Sumatera Barat. 1 orang tertangkap baru turun dari kapal ambu-ambu pulang dari Mentawai di pelabuhan Bungus Teluk Kabung Padang, 1 orang tertangkap di daerah Kalumbuk Kota Padang. 1 (Satu) orang tertangkap di Kota Bukittinggi dan 2 (dua) orang tertangkap di Kota Payakumbuh Sumatera Barat. Pun pada akhir 2018, kembali tertangkap 2 orang terduga teroris oleh Densus 88 di Kabupaten 50 Kota. Berdasarkan keterangan dari Kepala BNPT, Suhardi Alius yang juga putra Minang, saat kunjungan ke Sumatera Barat, yang bersangkutan telah mengingatkan terhitung sampai 2017, napiter dan yang tertembak mati di Bandung dan berasal dari suku Minang sebanyak 16 orang (Harian Padang Ekspres Juni 2017).

Tidak bisa dipungkiri era kebangkitan global favoritisme

---

174 Wawancara mendalam dengan presidium KPI Sumatera Barat pada 18 Mei 2019 di Padang.

agama, juga berdampak bagi masyarakat di Indonesia yang dikenal sangat religius, meski sebatas simbol-simbol. Fenomena kebangkitan kebangkitan global agama-agama seperti yang banyak diramalkan oleh para futurulog seperti Alvin Toffler, John Naisbit, Patricia Aburdene, Francis Fukuyama, muncul dalam berbagai wajah yang saling kontradiktif.[175]

Kebangkitan agama menurut Naisbitt ditandai dengan semakin maraknya kumpulan-kumpulan spiritual keagamaan sebagai pertanda meningkatkan ghirah dan semangat melakukan ritual keagamaan utamanya pada kelas menengah kota.[176] Namun tidak bisa dipungkiri kebangkitan global agama-agama juga ditandai dengan menguatnya sentimen keagamaan, yang mendorong sikap-sikap intoleransi bahkan radikalisme secara global. Munculnya kelompok-kelompok radikal dan terorisme global, disinyalir juga tidak terlepas dari fenomena kebangkitan global agama-agama tersebut.

Dalam konteks di Sumatera Barat, kelompok-kelompok intoleran yang berafiliasi pada jaringan intoleran dengan nasional, seperti HTI, FPI dan MMI, secara umum tidak berkembang. Satu contoh ketika kelompok-kelompok ini hendak menghadirkan Abu Bakar Ba'asyir di masjid tua Kota Padang, ternyata tidak mendapatkan sambutan. Namun demikian, kelompok-kelompok intoleran yang terorganisir, muncul dalam wadah/organisasi lokal, seperti MTKAAM (Majelis Tinggi Kerapatan Adat Alam Minangkabau) yang diketuai oleh Irfianda Abidin, kelompok Fakta dan Arematea yang diketuai pensiunan Polisi Mat Acin, Paga Nagari yang diketuai oleh Ibnu Aqil D. Ghani.

Perkembangan akhir-akhir ini, kelompok-kelompok intoleran terorganisir di lokal, mereka menjadi suporter cukup kuat dalam aksi-aksi sentimen keagamaan dalam kasus 212 dan lainya. Kelompok-kelompok ini di Sumatera Barat sangat inten menyuarakan isu kristenisasi sejak 1995, sangat marak pada 2004-2009. Belakangan kelompok ini redup serta cenderung kehilangan isu. Jika sebelumnya mereka meneriakkan bahaya pemurtadan atau pendangkalan akidah atau Kristenisasi. Beberapa modus yang dimainkan biasanya isu

175 John Naisbit & Patricia Aburdene (1995). Megatrend Asia, kecenderungan global perubahan di negara-negara Asis". Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, h. 39

176 Naisbitt & Aburdene, *loc.cit*, h 58

kesurupan jin Kristen dan laannya.

Penyebaran isu bahaya Kristenisasi mereka lakukan dengan cara roadshow dari kampus-ke kampus dan masjid-masjid, namun sejak 2014 isu mereka cenderung beralih pada politik praktis, antara lain; masuk partai politik dan mencaleg, hingga menjadi suporter demo berjilid-jilid di Jakarta. Kelompok-kelompok ini pernah mengirim orang ke Jakarta untuk demo 212 penggulingan Ahok. Pun untuk aksi 22 Mei 2019, kelompok ini juga sempat mengirim beberapa puluh orang ke Jakarta dengan alasan tiket mahal untuk menolak hasil pilpres 2019. Namun niatnya batal karena dicegat polisi di Bandar Internasional Soekarno-Hatta.

Respon masyarakat cukup beragam. Meskipun untuk isu politik, masyarakat cenderung tidak mendukung, ditandai tidak ada satupun dari wakil kelompok ini yang lolos di legislatif pusat hingga ke daerah, namun untuk isu Kristenisasi, biasanya publik Sumbar akan cenderung menerima dan percaya tanpa melakukan kroscek terlebih dahulu. Isu Kristenisasi yang digulirkan oleh kelompok-kelompok intoleran biasanya akan langsung menerima dan menjadi isu yang cepat bergulir. Kelompok intoleran akan menyebarkan melalui mimbar-mimbar wirid, majelis ta'lim maupun khutbah-khutbah. Masyarakat pada umumnya, atau bahkan akademisi akan langsung menerima bahwa isu Kristenisasi memang benar-benar terjadi. Seperti yang terjadi pada kasus Ahok, berita yang tersebar dari mulut ke mulut, bahwa Jokowi mengambil KH. Ma'ruf Amin hanyalah cara tipuan, menurut hoak yang berkembang KH. Ma'ruf Amin akan mundur dengan alasan usia dan kesehatan. KH, Ma'ruf Amin akan mundur di tengah jalan dan akan digantikan oleh Ahok. Dan berita-berita hoax semacam ini begitu cepat beredar di masyarakat, hingga ke lingkungan ibu-ibu.

Pada dasarnya masyarakat Sumbar tidak cukup peduli dengan dengan kelompok-kelompok yang dikategori intoleran tersebut, terutama di kalangan kelas menengahnya. Namun dikarenakan problem literasi di Sumatera Barat dengan mudah menyebut sekelompok orang sebagai ulama. Terutama kepada mereka yang terlibat aksi 212 ke Jakarta yang mereka anggap sedang membela agama. Ini sesungguhnya tantangan bagaimana kelompok moderat merebut ruang publik itu.[177]

---

177 Focus Group Discussion (FGD) melibatkan kalangan pemerintah, akademisi, kaum adat, dan aktivis CSO pro KBB serta ormas keagamaan dan FKUB

Dinamika Masyarakat Sipil

Secara umum, respon kalangan masyarakat sipil lokal cenderung terbelah. Kalangan akademisi dan pemuka adat yang diwawancarai menganggap regulasi yang memfavoritkan Islam sebagai bagian dari pluralisme hukum dan kearifan lokal. Fenomana ini karena bagi orang Minang, agama bukan hanya sekedar kepercayaan, melainkan identitasnya yang diakui dalam UUD 1945 pasal 18, dimana negara harus menghargai keragaman masyarakat dengan segala identitasnya.[178]

Kebijakan yang dalam wacana demokrasi dianggap favotisme terhadap nilai-nila Islam oleh kalangan adat dan sebagian akademisi diapresiasi sebagai bentuk pengembalian nilai-nilai adat Minangkabau yang dianggapnya telah terjadi penggerusan. Oleh karena itu dengan adanya semangat otonomi daerah maka langkah pemerintah daerah untuk menguatkan identitas orang Minang sebagai Muslim sudah tepat.[179]

Selain itu, kalangan akademisi juga terlihat gamang dengan melihat fenomena belakangan ini. Di satu pihak banyak lembaga riset yang memaparkan bahwa Sumatera Barat dan kota-kotanya dianggap tolenasinya buruk, tapi menurut mereka faktanya orang non Islam bisa hidup damai di Sumatera Barat dan tidak ada konflik meluas, seperti di Ambon, Poso, Tolikara dan lainnya. Pun menurut sebagian akademisi, orang Minang dengan falsafat "dimana bumi dipijak, di sana langit dijunjung", bisa bergaul secara egaliter kepada siapa saja termasuk kepada non Muslim. Orang Minang bisa membangun kerjasama bisnis dengan non Muslim. Bagi sebagian akademisi bentuk egalitariannya orang Minang adalah bahwa tidak ada satupun "kampung Minang" di daerah rantau, seperti sebutan kampung China, Kampung Jawa, Kampung Nias, Kampung Ambon dan lainnya.[180]

---

pada 23 Mei 2019 di Bukittinggi.

178 Wawancara mendalam dengan beberap akademisi UIN Imam Bonjol di padang pada 16 Mei 2019 dan notulensi FGD pada 23 Mei 2019 di Bukittinggi.

179 FGD melibatkan kalangan pemerintah, akademisi, aktivis pro KBB, Masyarakat Adat dan Ormas Keagamaan pada 23 Mei 2019 di Bukittinggi.

180 Pemaparan akademisi sebagai narasumber saat FGDmelibatkan kalangan pemerintah, akademisi, aktivis pro KBB, Masyarakat Adat dan Ormas Keagamaan pada 23 Mei 2019 di Bukittinggi.

Berapa kalangan akademisi dari IAIN yang diwawancarai juga terlihat tidak menguasai persoalan, misalnya mereka menyatakan bahwa kenapa orang Minang cenderung defensif terhadap Kristen utamanya? menurutnya, terjadi trauma yang berat bagi orang Islam tentang isu Kristenisasi pada 1995 pada siswi bernama Wawah dari MAN 2 Padang, ditambah lagi isu Kristenisasi di beberapa tempat, seakan Minang menjadi target pemurtadan. Inilah yang membuat trauma mendalam dengan sikap-sikap curang.[181] Namun setelah dijelaskan kronologis beberapa kejadian yang disebutkan kepada beberapa akademisi tersebut, mereka merasa tidak banyak memperoleh informasi.

Lain halnya dengan kalangan CSO (Civil Society Organization). Kalangan NGO/CSO lokal cenderung gelisah melihat penguatan idenitas keagamaan dan etnisitas orang Minang dalam keseharian. Bagi mereka perda-perda yang potensial dikriminatif itu hanya politik populis yang dimainkan oleh elit politik dan pemerintah daerah untuk mendulang suara melalui jualan syariah (wawancara mendalam dengan Direktur eksekutif. LP2M pada 16 Mei 2016).

Kalangan CSO berpendapat mestinya produk kebijakan tidak membuat warga negara semakin terskat-sekat atau tersgregasi. Perda harus inklufis dan tidak memfavoritkan satu kelompok agama tertentu. Namun karena "jualan" yang laku adalah isu agama, maka politisi seperti Mahyeldi dan banyak kepala daerah yang memainkan isu agama untuk mendulang suara.[182]

Kalangan CSO juga merisaukan adanya aturan adat yang seakan menjadi aturan resmi negara, dimana syarat membeli tanahpun saat ini harus beragama Islam. Demikian jika ada orang luar mau menetap di kampung-kampung, dibuat ketentuan harus "Malakok" (mencari orang tua angkat). Dan jelas aturan untuk bisa "Malakok" harus beragama Islam. Masalah adat ini masih sangat sensitif diungkap di depan publik.[183]

---

181 Wawancara mendalam dengan beberapa akademisi UIN Imam Bonjol Padang pada 24 Mei 2019.

182 Wawancara mendalam dengan Direktur eksekutif. LP2M pada 16 Mei 2016 dan wawancara dengan pengurus Yayasan Citra Mandiri pada 19 Mei 2019.

183 Wawancara mendalam dengan direktur Yayasan Citra Mandiri dan LSM Qibar pada 19 Mei 2019 di Padang.

Beberapa aktivis NGO lokal juga melihat bahwa beberapa isu segregasi yang saat ini menguat adalah masalah pendidikan. Tidak hanya membuat tersegregasi karena pakaian, tetapi juga terjadi diskriminasi dalam hal pendidikan agama. Sekolah-sekolah negeri tidak semua menyediakan guru agama sesuai agama siswa seperti di atur dalam UU Sisdiknas. Ditambah lagi dengan kebijakan wajib berbusana Muslimah, semakin sempurnalah tersudutkan aktivis perempuan dan siswa non Muslim.[184]

Salah seorang informan dari Pembimas non Muslim Kementerian Agama Provinsi Sumatera Barat, yang tidak mau disebutkan namanya, dengan nada tinggi menyatakan, ini daerah apa, masih bagian Indonesia atau tidak? masak hak-hak pendidikan agama Islam saja yang diperhatikan di daerah ini, sementara kami yang dari non Muslim di banyak sekolah tidak disediakan pendidikan agama. Untuk sekedar mendatangkan guru agama non Islam saja tidak bisa, apalagi harus meminta gaji dari sekolah untuk guru agama.[185]

Kalangan Masyarakat Sipil diri kelompok CSO sebenarnya mengaku risau dengan fenomena penguatan politik identitas dan favoritisme agama. Namun mereka itu tidak siap tidak siap melakukan advokasi dan membicarakannya secara terbuka. Beberapa alasan yang disampaikan: *Pertama,* tidak cukup kuat dasar argumen fiqiyahnya maupun landasan konstitusinya seperti PUSAKA dan LBH. *Kedua,* kalangan CSO berada salam situasi dilematis, program-program pemberdayaan dan advokasi lingkungan di tingkat nagari akan ditolak masyarakat sekitarnya, jika mereka masuk dalam isu atau ranah agama, *Ketiga,* regenerasi di kalangan CSO sendiri terkait penguasaan isu HAM apalagi KBB tidak terdistribusi dengan baik, akibatnya tidak banyak aktivis LSM lokal yang paham apalagi peduli dengan isu-isu Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB). *Keempat,* mereka merasa tidak memiliki mandat untuk advokasi KBB, sehingga dianggap akan bertentangan dengan visi dan misi kelembagaannya yang secara khusus menangani isu-isu

184 Wawancara mendalam dengan direktur Yayasan Citra Mandiri dan LSM Qibar pada 19 Mei 2019 di Padang.

185 Wawancara mendalam dengan pimpinan Non Muslim pada 21-22 Mei 2019 di Padang.

perempuan[186]. *kelima,* mereka belumsiap dengan stigma-stigma yang dilekatkan kepada aktivis perempuan yang dianggapnya sekuler, kafir dan lainnya.[187]

Pada sebuah FGD informal dengan peserta 12 orang melibatkan aktivis perempuan muda, rata-rata mereka mengatakan di Sumatera Barat aman-aman dan tidak ada masalah hubungan antar agama. Mereka hanya ingat insiden demontrasi besar menyangkut isu Kristenisasi, termasuk ingat kasus Mei 1998 saat terjadi aksi penjarahan, dimana orang-orang Tionghoa di daerah pondok terpaksa memasang sajadah dan bertuliskan "ini rumah orang Islam". Mereka tidak banyak memahami dinamika hubungan antar agama di Sumatera Barat, karena daerah dampingan mereka umumnya kelompok non Muslim tidak banyak atau mungkin tidak ada sama sekali.[188]

C. Revivalisme Islam Islam Transnasional dan Persoalannya di Nusa Tenggara Barat

Laporan SETARA Institute pada 2018 mengenai Indeks Kota Toleran meneguhkan Kota Mataram di Nusa Tenggara Barat sebagai salah satu kota dengan tingkat intoleransi yang tinggi (peringkat 10) di antara kota-kota lainnya di Indonesia. Indikator utamanya adalah perilaku keagamaan yang berkecenderungan kekerasan. Salah satu yang menonjol adalah bahwa Kota Mataram lokus bagi terjadinya kekerasan terhadap warga Ahmadiyah, dan kekerasan itu berlangsung sampai hari ini. Warga Ahmadiyah yang kini hidup dalam pengungsian Transito Kota Mataram terus mengalami berbagai bentuk kekerasan berupa pengabaian hak-hak mereka sebagai warga negara, seperti isolasi, kesulitan mengurus administrasi, anak-anak yang tidak bisa sekolah sebagaimana mestinya, dan sebagainya. Di Lombok Timur, penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah terjadi lagi dengan

---

186 Wawancara mendalam dengan beberapa aktivis perempuan pada 14 Mei2019 di Kantor LP2M Padang.

187 Wawancara dengan aktivis KPI dan beberapa aktivis perempuan muda pada 20 Mei 2019

188 FGD dengan 12 aktivis perempuan muda pada 21 Mei 2019 di kantor LP2M Padang, untuk mengetahui pemahaman orang muda/generasi milenial terhadap isu KBB di Sumatera Barat.

dampak perusakan, isolasi, dan trauma.

Kasus-kasus lokal seperti ini pastilah menyumbang fakta bagi kondisi keberagamaan Indonesia di mata internasional. Tak ayal, survey yang dilakukan PEW Research Centre menyatakan bahwa Indonesia adalah salah satu negara terburuk yang mengatur kebebasan berkeyakinan. Laporan tersebut berkaitan dengan situasi keberagaman di 199 negara sampai tahun 2015. Pelaku penindasan sendiri ada dua yaitu pemerintah dan kelompok-kelompok sosial militan. Salah satu contoh aturan yang mendukung terjadinya penindasan ini adalah UU Nomor 5 tahun 1969 tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Laporan tersebut menyebutkan Indonesia bersama dengan Pakistan dan Arab Saudi menjadi contoh negatif untuk pengadilan kasus-kasus yang terkait dengan penistaan agama.

Kasus penistaan agama ini dalam implementasinya bisa diperparah oleh kepentingan politik kelompok tertentu dan dominasi mayoritas atas minoritas. Kasus Ahok yang baru-baru ini terjadi adalah ilustrasi yang baik dari subyektifitas aturan tentang penistaan agama ini. Kasus tersebut juga menggambarkan bagaimana ringkihnya posisi minoritas di hadapan mayoritas dan meluasnya opini publik tentang ketidakpatutan Ahok yang non Muslim dan China menjadi pemimpin di Indonesia. Penolakan terhadap Ahok terjadi secara massif dengan proses yang disebut oleh seorang peneliti German bernama Elizabeth Noelle-Neumann, sebagai normalisation yaitu pembentukan opini publik melului budaya pop (populisme) lewat media dan praktek keseharian masyarakat (https://theconversation.com/how-intolerance-can-persist-in-democratic-countries-the-case-of-indonesia-110607?utm_source=facebook&utm_medium=facebookbutton)

Fenomena di atas adalah wujud pengerasan agama yang terjadi di tanah air, dan itu merupakan fenomena gunung es. Di baliknya terdapat pertarungan ideologi yang menurunkan kontestasi wacana dan praktik keagamaan yang berlangsung panjang sampai sekarang. Karena itu ada baiknya jejak pertarungan ini ditelusuri lebih dahulu untuk memahami latar dari pertarungan serupa di tingkat lokal. Secara historis, pertarungan itu bermula dari tarik menarik antara kelompok nasionalis-religius dan nasionalis-sekuler pada masa revolusi kemerdekaan. Pasca kemerdekaan kelompok tersebut menjelma menjadi garis Islam politik dan Islam kultural. Kedua kelompok ini

sampai saat ini masih meneguhkan posisi masing-masing.

Bagimana konfigurasi pertarungan ini terjadi di tingkat lokal di Nusa Tenggara Barat (NTB)? Apakah fenomena kekerasan beragama sebagaimana digambarkan di awal merupakan bagian/serpihan dari reproduksi atau transformasi kontestasi warisan itu, atau produk dari kesunyatan hubungan hegemonik antara kelompok keagamaan mayoritas versus minoritas? Atau bagian dari masalah dominasi etno-religiusitas, ataukah imbas dari lemahnya penerapan politik keagamaan dan pengelolaan multikulralisme? Atau ekses semata-mata dari proses lain yaitu pertarungan politik lokal misalnya? Ataukan itu imbas dari gejolak Arab Spring yang memapar sampai tanah air, khususnya kontestasi ideologi Sunni – Syiah di timur tengah atau persaingan Arab Saudi versus Iran?

Penelitian ini menemukan bahwa faktor-faktor tersebut di atas, secara bersama, ikut berkontribusi terhadap terjadinya konservatisme beragama dalam level yang berbeda. Masing-masing menjadi pembentuk dan pelanggeng sikap konservatisme dalam konteks kehidupan sosial keagamaan masyarakat NTB. Benih-benih kekakuan kelompok yang belum secara penuh menerima Pancasila sebagai dasar negara ikut membentuk persepsi keagamaan masyarakat. Demikian pula masih berlangsungnya relasi kuasa mayoritas terhadap minoritas serta ketidaktegasan pranata hukum dan otoritas negara menindak pelaku kekerasan menyumbang terhadap kemapanan konservatisme. Demikian pula dinamika politik lokal maupun kasus-kasus internasional juga menjadi faktor.

Tak dapat disangkal bahwa gejala konservatisme agama menguat seiring dengan berkembangnya serbuan ideologi transnasional, khususnya yang berasal dari dinamika Arab Spring di kawasan Timur Tengah. Kontestasi Arab Saudi versus Iran dalam memperebutkan pengaruh dan dominasi ideologi antara Sunni dan Syiah, juga berpengaruh di Indonesia, dan menitis pada pergulatan ideologi yang sudah berlangsung lama di tanah air (Bachtiar, 2017). Dampak persaingan itu di Indonesia adalah pengentalan sektarianisme kedua kutub ideologi keagamaan itu yang bersifat massif melalui produksi-produksi wacana di berbagai media dan sarana dakwah. Hal ini menimbulkan friksi dan politik identitas dalam masyarakat Muslim sampai kepada merebaknya tindakan-tindakan kekerasan.

Persebaran ideologi keagamaan transnasional itu, menurut Muhtarom (2019), tidak terlepas dari peran agensi aktor dan kelembagaan yang memainkan strategi untuk perebutan makna ideologi dan pengaruh di kalangan mayoritas masyarakat Muslim Indonesia. Strategi yang dimaksud adalah strategi reproduksi dan strategi rekonversi. Strategi reproduksi adalah tindakan pelestarian nilai atau perbaikan posisi dalam masyarakat melalui aktivitas pendidikan, dakwah, dan bentuk lain seperti penerbitan buku, majalah, dan buletin-buletin. Sementara strategi rekonversi berkaitan dengan tindakan-tindakan atau gerakan untuk mengakumulasi dan mentransformasi modal-modal sosial, ekonomi, dan kultural di dalam arena sosial. Bagaimana kedua strategi ini diterapkan dan beroperasi dalam praktik sosial di masyarakat Muslim Nusa Tenggara Barat? Pertanyaan inilah yang hendak dielaborasi pada bagian ini.

Martin van Bruinessen pernah memunculkan istilah *conservative turn* untuk menjelaskan kecenderungan konservatisme di kalangan masyarakat Indonesia. Dia melihat bahwa konservatisme adalah perkembangan baru Islam Indonesia yang dimulai pasca kejatuhan Suharto. Dalam pengantar buku *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, setidaknya dia menjelaskan dua faktor utama munculnya konservatisme ini. Pertama, menguatnya demokrasi yang memungkinkan terbukanya kran kebebasan bagi kelompok-kelompok fundamental bahkan radikal untuk berekspresi. Faktor internal ini juga diperkuat oleh faktor kedua yang lebih bersifat eksternal yaitu muncul dan merangseknya transnational Islam yang sedikit banyak berhasil menggoyahkan warna Islam yang telah ditoreh terlebih dahulu oleh dua organisasi sosial kegamaan terbesar di Indonesia yaitu NU dan Muhammadiyah sebagai Islam yang moderat dan kompromistis. Akibatnya, persepsi internasional terhadap Islam Indonesia secara drastis berubah dari 'the smiling face' menjadi tidak ramah.

Menurutnya ada asumsi akan menurunnya pengaruh pandangan progressive dan moderat sehingga mengesankan bahwa mayoritas penduduk Indonesia lebih bersifat konservatif. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa asumsi ini perlu diuji lebih lanjut sehingga ada fakta yang lebih meyakinkan. Apakah conservative turn hanyalah response sementara ketika misalnya dinilai dari menurunnya perolehan suara partai politik yang berbasis Islam pada 2009, tidak setinggi pada

2004 dan 1999? Yang berarti masyarakat masih ingin menjadikan Islam sebagai nilai kultural ketimbang formalitas struktural? Signifikan untuk kemudian juga dilihat dan dibandingkan data pada dua pemilu tersebut dengan kecenderungan politik masyarakat Indonesia pada pemilihan 2014 terlebih 2019 yang misalnya tampak pada polarisasi pemilih presiden Jokowi dan Prabowo yang tidak hanya sekedar pandangan politik tetapi diperlebar menjadi pandangan, sikap, bahkan ideologi keberagamaan.

Sementara itu, Nisa (2019) melihat bahwa kelompok masyarakat yang konservatif sebenarnya minoritas tetapi mereka bersuara lebih nyaring terutama karena penguasaan beragam media online (polymedia). Penggunaan media online secara kreatif dan aktif (polymedia events) bersama dengan paham patriarchy yang dianut kelompok konservatif menjadikan mereka lebih bisa diterima oleh umum karena lebih ringan dan sesuai dengan ekspektasi budaya yang sudah terbangun. Walaupun kelompok progressive sebenarnya didukung oleh organisasi sosial kemasyarakatan terbesar di Indonesia yaitu NU dan Muhammadiyah, pemikiran mereka dianggap nyeleneh oleh publik dan pendistribusian wacana melalui media online atau yang disebut dengan polymedia events kurang dikuasai. Dengan menggunakan kasus KUPI (konferensi Ulama Perempuan di Indonesia) yang merupakan contoh gerakan kelompok perempuan progressif dan GEMAR (gerakan menutup aurat) dan hijrah call dari kelompok konservatif, Nisa (2019: 8) menjelaskan:

> "Women of KUPI, and indeed most Muslim women, re main a silent majority in building polymedia events to voice their understanding of the position of women. On the contrary, the smaller number of Islamist and other con-servative women have been known for their zeal in propagating their understandings ofIslam, in particular through their ability to create polymedia events to enable their voices to reach a broader audience."

Silent majority tersebut menjadi arena kontestasi bagi kedua belah pihak yang perlu di'bujuk' dengan cara kreatif tetapi tetap santun demi arah kehidupan keberagamaan dan keragaman dalam bingkai NKRI yang lebih baik.

Menariknya, Martin melihat bahwa demokratisasi politik juga melemahkan basis sosial pemikiran progressive dan liberal. Mengapa? Karena banyak tokoh-tokoh yang selama ini di dalam organisasinya

mendukung berkembangnya corak pemikiran tersebut malah terbawa arus konservatisme demi karir politik mereka. Pernyataan ini sangat menarik sebagai dasar melihat bagaimana dinamika politik lokal NTB memungkinkan munculnya agen-agen serupa yang atas nama kebebasan berpolitik, melakukan lompatan-lompatan "ideologis". Salah seorang informan yang pada 2019 ini mencalonkan diri sebagai anggota legislatif mengakui betapa ia dan kawan-kawan seperjuangan menyembunyikan pilihan presiden karena takut tidak mendulang suara dari pemilih yang sebagian besar memiliki pilihan berseberangan. Kasus calon DPD yang tidak berhasil lolos padahal digadang-gadang oleh organisasi Nahdhatul Wathan (NW) sebagai organisasi sosial keagamaan di NTB karena dia secara terbuka menunjukan pilihan capresnya menjadi bukti betapa pilihan presiden ini memang sangat kental dengan persaingan ideologis.

Selain gambaran dalam level nasional seperti yang dilakukan oleh Bruinessen, tulisan ini juga melihat bagaimana konservatisme ini berlaku secara khusus bahkan personal. Salah satunya dengan meneropong kehidupan perempuan di NTB. Tanpa menyederhanakan bahwa niqab adalah pasti menjadi salah satu ciri konservatisme perempuan, tulisan ini menyasar pengalaman perempuan yang berniqab sekaligus untuk mengokonfirmasi bagaimana hubungan cadar dengan konservatisme. . Pertanyaan lebih lanjut perlu juga diajukan. Apa fungsi penguatan konservatisme ini bagi pelaku? Apakah seperti yang ditengarai oleh MacLeods dengan istilah "accommodating protest"?

Dengan setting penelitian di Kairo Mesir terhadap perempuan bekerja yang berhijab, MacLeod melihat bahwa hijab sebenarnya berfungsi ganda yaitu sebagai accommodating atau acquiescence terhadap norma berpakaian perempuan tetapi juga dalam waktu yang bersamaan sebagai protest atau resistance terhadap pengharapan budaya akan domestifikasi perempuan bahwa tempat perempuan adalah di rumah. Bagi mereka hijab bukan hanya fashion tetapi juga values yang membebaskan. Kelompok perempuan bekerja ini karena kondisi ekonomi mengharuskan mereka mencari uang, bukan bekerja sebagai bentuk ekspresi diri. Keharusan seperti inilah yang mendorong mereka untuk menggunakan hijab sebagai bentuk perjuangan melawan nilai patriarchy tersebut sembari mengirimkan pesan kepada publik bahwa mereka adalah perempuan yang punya harga diri dan mampu menjaganya.

Teori MacLeod ini juga digunakan oleh Yuyun Sunesti, et.al untuk melihat kelompok perempuan hijab-niqabi di Surakarta yang bergabung dengan kelompok Salafi dan dikategori sebagai kelompok konservatisme. Menurut Yuyun, hijaber millennial ini menggunakan niqab tidak semata-mata sebagai cara dan alasan bagi mereka untuk mengikuti cara hidup kelompok Salafi, misalnya dengan tidak menggunakan kosmetik. Faktanya, dalam waktu bersamaan mereka melakukan negosiasi terhadap praktik dan pandangan salafi dan menerapkan agensi mereka untuk tetap mengejar cita-cita dan mengekspresikan preferensi personal.

Dua penelitian tersebut juga bisa digunakan secara metodologis bagi tulisan ini yaitu sebagai contoh untuk melihat praktik-praktik konservatisme ini dari kehidupan personal dan setting sosial yang lebih detail. Sehingga bisa diungkap agenda-agenda lain yang bisa jadi tidak diupayakan secara sitematis oleh kelompok ini, tetapi memiliki pengaruh yang besar bagi meluas dan mengakarnya praktik dan cara pandang konservatif.

Pengumpulan data penelitian ini diawali dengan *focus group discussion* (FGD). Cara ini dimaksudkan sebagai proses mendapatkan *gate keeper* dan kelompok strategis yang dipandang bisa mengarahkan narasumber yang tepat dan isu konservatisme yang terjadi. Diskusi dalam kelompok yang terdiri dari 10 orang memang mengalami kelemahan karena tidak terlalu mendalam informasi yang didapat. Oleh karena itu, data-data yang diperoleh perlu dipertajam yaitu diikuti dengan wawancara mendalam secara individual. Dalam wawancara mendalam ini, diperoleh juga informasi tentang kelompok-kelompok konservatif yang lalu diwawancarai dan diamati interaksi sosialnya melalui pengajian, kelompok odoj (one day one juz), lembaga pendidikan formal, majalah-majalah yang dibaca, dan saluran media sosial (literasi keagamaan). Secara terpisah juga, peneliti melakukan observasi pada piranti-piranti konservatisme misalnya media online dan *study circle* yang dilibati oleh mahasiswa maupun masyarakat umum yang diduga telah ikut membentuk ekspresi keberagamaan mereka.

D. Sosio-Religius Masyarakat Nusa Tenggara Barat

Secara geografis NTB terbentuk dari perpaduan dua pulau besar yaitu Pulau Lombok di bagian barat dan Pulau Sumbawa di bagian

timur. Dulu kedua pulau ini bagian dari sebuah konsep kawasan yang dikenal sebagai Sunda kecil, dan merupakan wilayah geopolitik bersama wilayah Bali dan Nusa Tenggara Timur. Jumlah penduduk NTB adalah 4.500.212 jiwa dengan luas wilayah 20153,15 km2.

Meski Muslim sebagai kelompok mayoritas, masyarakat NTB pada dasarnya bercorak multikultural yang dihuni oleh penduduk dari berbagai latar belakang asal-usul etnis dan budaya, mulai dari suku-suku yang berasal dari wilayah Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Bali, dan pulau-pulau di kawasan timur Indonesia. Suku-suku transnasional seperti Cina dan Arab juga membentuk komposisi masyarakat multikultural ini. Namun demikian, dikenal tiga etnik utama yang dianggap dominan, yaitu etnik Sasak yang mendiami wilayah Pulau Lombok dan etnik Samawa dan Mbojo yang berada di Pulau Sumbawa. Meskipun dominan secara jumlah dan klaim terhadap kepemilikan tanah, ketiga suku ini berbagi sumberdaya ekonomi dan sosial dengan penduduk yang berasal dari suku-suku lain. Kehidupan multikultural terlihat secara nyata terutama di Kota Mataram, sebuah kota yang menjadi wadah peleburan dan pertemuan berbagai identitas yang dianut masyarakat (*melting pot society*). Di kota ini masyarakat dari berbagai latar hidup berdampingan satu sama lain dalam damai.

Politik identitas berlangsung dalam perkembangan masyarakat, baik karena pergeseran aspek-aspek sosial-budaya dari dalam suatu masyarakat itu sendiri, maupun akibat dari interaksinya dengan dunia luar atau orang lain. Dinamika internal itu terjadi dalam masyarakat Sasak di Lombok mengikuti gerak alamiah akulturasi-evolusi budaya. Di samping merasa dominan, juga terdapat rasa terancam dari penetrasi dari budaya luar, sehingga masyarakat merasa perlu mencari pegangan identitas sebagai "paku" pengikat. Mereka menemukan itu dalam Islam. Adagium "Sasak Gumi Islam" menggema di jagat kesadaran masyarakat melalui corong-corong wacana intelektual. Hasilnya adalah penegasan nilai-nilai keagamaan Islam yang kasat mata (dhohir) seperti ikonisasi masjid dalam masyarakat. Konon, maraknya pembangunan masjid sehingga Lombok dikenal sebagai Pulau Seribu Masjid diilhami oleh politik identitas untuk mengimbangi perkembangan yang sama dari pure-pure Bali dan rumah-rumah ibadat agama lain yang juga berkembang.

Pada akhirnya, Islam menjadi sejarah kekinian orang Sasak dengan bertumpu pada pertemuan dua simpul budaya dan agama

dalam satu cara mendefinisikan masyarakat. Filsafat "Lombok Mirah Sasak Adi" adalah pengikat budaya yang menggambarkan kesesuaian antara Islam dan kelombokan. Islam adalah jalan lurus, demikian juga Sasak bermakna lurus lempang (Zuhdi, 2017). Pertemuan ini menghasilkan kemarakan Islam di bumi Lombok. Di samping seribuan masjid yang menyebar ke semua pelosok, juga madrasah dan pondok pesantren mewarnai corak pendidikan Islam, terutama digerakkan oleh organisasi-organisasi Nahdlatul Wathan, Nahdlatul Ulama, Marakit Taklimat, Muhammadiyah, dan ormas-ormas yang lain. Pertumbuhan dan perkembangan masjid dan madrasah ini, sebagaimana disinggung di bagian belakang nanti, memberi petunjuk bagi berlangsungnya gerakan sosial Islam di masyarakat, termasuk yang diperankan oleh organisasi atau komunitas yang berkaitan dengan gerakan transnasional Islam. Sekolah-sekolah tahfidz, sekolah Islam terpadu, dan pondok pesantren dengan berbagai coraknya menjadi semakin marak dan diterima oleh masyarakat. Keberterimaan ini seakan mengukuhkan kecenderungan menguatnya Islam dalam praktik sosial dan ruang publik. Bahkan, di dalam ranah pendidikan ini berlangsung pergulatan ideologi keagamaan di mana kecenderungan menguatnya gerakan transnasional sangat tampak (Saparuddin, 2018)

Hal lain yang mengkofirmasi menguatkan dukungan dan basis sosial bagi gerakan Islam adalah kemenangan kalangan Muslim dalam jagat politik selama dua satu dekade terakhir. Tampilnya sosok Tuan Guru Bajang (TGB) dari Nahdlatul Wathan yang memimpin NTB selama dua periode (satu dekade) dan pendirian Islamic Center Hubbul Wathan juga menggambarkan penguatan Islam dan pada saat yang sama peminggiran basis kekuatan kaum adat dalam jagat politik dan budaya. Hal yang sama dipertegas kembali oleh tampilnya suksessor TGB, yakni Dr. Zulkiflimansyah dari PKS, memimpin NTB dengan basis kekuatan Islam militan seperti kader PKS melalui eksplorasi (politik) identitas Islam. Tampilnya elit sosial dengan identitas dan basis Islam yang kuat menggeser hegemoni lama di tangan kaum feodal berbasis adat. Demikian juga pertarungan lama berdimensi etnik bergeser menjadi pertarungan ideologi keagamaan. Jika hal itu mewujud dalam bentuk kekerasan maka yang terjadi adalah kekerasan atas nama agama. Peristiwa kerusuhan 171 (17 Januari 2000) di mana kelompok Islam militan melakukan kerusuhan menyasar kepada kelompok kristiani di Kota Mataram, merupakan preseden bagi kekerasan agama di Lombok.

Ketegangan, gesekan, bahkan konflik kekerasan ikut mewarnai pergulatan identitas itu. Antara masyarakat Sasak-Muslim dan komunitas Hindu-Bali di beberapa tempat kerap berlangsung hubungan yang dingin (*hidden competition*) (Suprapto, 2013) . Hubungan kedua komunitas beragama ini sumir lebih jauh ke belakang, sebagai hasil transformasi hubungan politik era lama antara Bali-Lombok yang penuh dengan penaklukan oleh Bali terhadap Lombok. Dalam level tertentu, pewarisan ketegangan politis itu mengambil medan lain pada pergulatan masyarakat Lombok Utara, khususnya masyarakat Bayan penganut Wetu Telu yang sinkretis antara Islam dan Hindu, yang menghadapi serbuan kultural dari selatan, yakni Islam Shaleh yang cenderung puritan-modernis (Budiwanti, 2000)

Untuk kasus Lombok dalam konteks islamisasi orang Bayan ini, peran Islam modernis dimainkan bukan terutama oleh kalangan Muhammadiyah, melainkan Nahdlatul Wathan dengan visi dakwahnya yang progresif melalui pondok pesantren/madrasah dan masjid (Mohammad Noordkk: 2004)). Transformasi ketegangan berlangsung terus sampai memasuki dimensi lain: bukan hanya antarpenganut agama sebagaimana terjadi di Bayan Kabupaten Lombok Utara atau di kawasan Cakranegara di Kota Mataram, tetapi juga berlangsung di kalangan Islam sendiri yang mulai menegaskan identitas keagamaan masing-masing, misalnya antara pengikut NW dengan kalangan Salafi atau Ahmadiyah seperti yang terjadi Lombok Barat dan Lombok Timur.

Konstelasi dan kontestasi sosial-keagamaan juga terjadi di Pulau Sumbawa, dengan persamaan dan perbedaan dinamikanya dengan di Lombok. Pembentukan identitas keislaman berawal dari peralihan identitas pemerintahan dari kerajaan ke kesultanan yang berlangsung di tiga entitas masyarakat besar, yaitu Sumbawa, Dompu, dan Bima. Ketiga kesultanan ini pada dasarnya berhubungan darah dan membentuk citra kekuasaan Islam atas wilayah Pulau Sumbawa. Dalam perkembangan kekinian, pertarungan identitas justru terjadi di sisi timur kawasan ini, yaitu Bima, karena kedekatan area kultur nya dengan wilayah Nusa Tenggara timur bercorak Katolik. Posisi geopolitik dan area kultur ini ikut memberi andil dalam kemunculan dan pemeliharaan serta transformasi konservatisme keagamaan di kalangan masyarakat, sebagaimana hal yang sama terjadi dalam kontestasi Lombok-Bali. Wujud pergulatan itu di Bima bahkan mampu memberi tanda daerah ini sebagai wilayah panas atau "zona merah" dalam konteks kekerasan

agama (radikalisasi keagamaan), ditandai berbagai kasus yang terjadi.

Untuk fokus kepada Bima, daerah ini sendiri merupakan sebuah wilayah kultur (*culture area*) yang memiliki karakter yang khas. Sebagai daerah batas budaya (*cultural border*) antara Indonesia bagian timur dan Indonesia bagian barat, Bima menjadi ruang bagi pertemuan budaya-budaya. Budaya dari berbagai aras datang dan pergi untuk berbagi ruang dan peluang hidup. Masyarakat Bima menjadi masyarakat terbuka terhadap semua hal dari luar. Narasi-narasi tentang migrasi penduduk menggambarkan bagaimana orang luar terinstalasi sebagai "orang dalam". Cerita mengenai kedatangan Sang Bima, aristokrat dari tanah Jawa, untuk membangun kerajaan dengan corak baru yang berbeda dengan model kekuasaan lokal sebelumya, merupakan contoh preseden keterbukaan orang Bima terhadap intervensi dari luar. Hal ini, pada satu sisi, memicu kedewasaan dan kekayaan kebudayaan, dan di sisi lain menjadikan daerah ini sebagai medan konflik kebudayaan yang intens. Hitchcock (1996) menggambarkan konflik itu terjadi dalam tiga ranah: yaitu ranah keagamaan antara Muslim dan Kristen sebagaimana representasinya ada di Mbawa (Donggo), ranah kesukuan antara Melayu dengan non-pribumi terutama Cina, dan ranah lokalitas lantaran adanya disparitas sosial antara daerah pegunungan dengan perkotaan.

Selain yang dapat diamati oleh Hitchcock, konflik juga berlangsung dalam ranah internal agama sebagaimana temuan Prager (2010) yaitu antara kaum puritan dalam agama Islam dan kaum adat (penganut tradisi lama). Kaum puritan yang mengambil ajaran-ajaran keislaman baru dari tanah Arab (bersamaan dengan pergi haji) melakukan pembaharuan keagamaan dari unsur-unsur tradisi yang dianggap sebagai sarang kemusyrikan, bid'ah, dan khurafat. Konflik kerap terjadi antara kelompok keagamaan ini, dan bermuara pada hegemoni dakwah kaum puritan, kecuali tersisa beberapa wilayah terpencil yang masih memendam tradisi dengan cara mereka sendiri. Hegemoni cara berpikir puritanisme inilah yang membuat Islam di Bima tampak lebih ortodoks sebagaimana digambarkan oleh Peacock (1979) atau terlihat fanatik (Muller, 1997).

Dinamika kontestasi sosial dan keagamaan bergerak antara peminggiran dan dominasi. Dalam pada itu, narasi perlawanan juga berkembang membentuk citra heroisme lokal yang unik, karena menciptakan karakter sosial sebagai "rebel" (pemberontak). Kesatriaan

para Sultan Bima (terutama Abil Khair Sirajuddin yang bersekutu dengan Sultan Hasanuddin dari Makassar dan Sultan Nuruddin yang membantu pasukan Tronojoyo di Jawa), Perang Ngali dan Dena pada masa Kolonial Belanda, Perang Soriutu pada masa pendudukan Jepang, perlawanan masyarakat Donggo terhadap pemerintah daerah yang lalai pada awal Orde Baru, telah menanamkan ingatan akan heroisme komunal sebegitu rupa. Begitu pula dengan keterlibatan pemuda dan tokoh Bima di beberapa peristiwa perlawanan dengan kekerasan, seperti pada Peristiwa Cikini, Peristiwa Tanjung Priuk, dan Peristiwa Lampung, turut mewarnai citra diri masyarakat Bima sebagai masyarakat yang selalu dirundung masalah dan mereka tahan banting – bahkan bangga – melibatinya.

Orang Bima menggambarkan daerahnya sebagai "Dana Mbari," secara harfiah berarti tanah beracun, maksudnya daerah penuh misteri. Misteri karena banyak peristiwa yang terjadi belum bisa dicerna oleh kognisi publik, baik peristiwa-peristiwa lama yang mengandung mitologi maupun peristiwa baru yang belum mampu disingkap realitas dan eksistensinya. Atas berkembangnya cara pandang terhadap peristiwa-peristiwa rumit ini berkembang pula hawa dan aura mistis pada jagat kehidupan masyarakat. Itulah kiranya mengapa Prager (2010) menyebut daerah ini sebagai *"the garden of magic.". Ketika* aura negatif merebak dalam kehidupan sosial dan memunculkan konflik-konflik yang memanas yang di antaranya melibatkan kekerasan, hal itu dianggap sebagai ejawantah dari mitos Dana Mbari tersebut. Masyarakat akhirnya menjadi mafhum dengan keadaan yang sedang terjadi, dalam pengertian mendiamkan konflik untuk mengendap dalam ingatan bawah sadar dan kognisi sosial.

Ini semacam pembenaran kultural atas berbagai peristiwa yang dialami dan melanda masyarakat Bima mulai dari bencana alam, kekerasan, dan peristiwa-peristiwa yang menandai kehancuran moralitas sosial dan nilai budaya. Entah kapan mulai muncul dan berkembangnya penyebutan ini. Yang jelas, ketika ada peristiwa, misalnya, meninggalnya para pembesar dengan cara mendadak lalu perhatian publik tumpah ruah pada peristiwa itu, saat itulah kata "Dana Mbari" diungkapkan untuk mengekspresikan sisi batin orang Bima. Frase itu juga digunakan ketika centang-perenang sosial terjadi, seperti saat memori publik di Bima disibukkan oleh peristiwa kekerasan, baik aksi pembunuhan kriminalitas atau aksi-aksi terorisme radikal. Ini

menjadi menjadi cara orang Bima menyederhanakan masalah yang sedang mereka hadapi secara komunal, dan mewakili gundah-gulana mereka pada persoalan yang tidak mereka ketahui sebab-musabab dan solusinya. Menariknya, frase "Dana Mbari" populer di kalangan anak-anak muda. Jika terjadi suatu peristiwa atau keadaan masyarakat dan ditanyakan kepada kalangan muda, mereka akan jawab secara singkat namun retoris, "Ini dana mbari, Bung!"

Patut menjadi pertimbangan bahwa ini menjadi semacam ideologi sosial yang memproduksi pemahaman dan pembenaran atas sesuatu hal. Kenyataannya, banyak orang Bima melihat peristiwa kekerasan dan konflik yang berlangsung di Bima sebagai biasa dan lumrah, konsekuensi belaka dari karakter panas tanah dan jiwa manusianya. Sedemikian rupa sehingga (re)produksi konflik dan kekerasan menjadi rutinitas sosial dan tontonan, seperti tradisi *Ndempa* (perkelahian massal bersifat *simulacrum*) di Ngali dan Renda di kawasan pedalaman Bima. Pada gilirannya konflik dan kekerasan nyata yang terjadi dimaknai bukan sebagai *extra-ordinary crime*, tetapi hal biasa saja yang tidak perlu dirisaukan, dipelajari secara sistematis, ditelusuri akar, dan dicarikan jalan keluar kreatifnya. Dari sini muncul gejala permisivisme, pembiaran, ketidakpedulian sosial (*social ignorance*), lemahnya ketahanan sosial, dan sebagainya yang bisa mengurangi potensi keawasan pada gejala-gejala konflik dan kekerasan yang ada di masyarakat.

Gejala sosial seperti ini pada satu sisi dapat dianggap sebagai cara kreatif masyarakat menyikapi keadaan yang rumit menjadi enteng, tetapi pada sisi lain menciptakan celah bagi berkembang biaknya berbagai penyakit sosial tanpa daya kontrol yang kuat dari masyarakat. Meminjam istilah Nasir Abbas, mantan jihadis, masyarakat menjadi hilang KEPO-nya karena sikap memandang masalah secara gampang dan kehilangan kontrol sosial. Padahal keingintahuan kolektif merupakan nilai untuk menciptakan pranata ketahanan sosial.

Situasi kontestasi, konflik, corak keberagamaan yang fanatik, ditambah penyikapan dengan cara alibi pada mitos Dana Mbari itu belum berhenti sampai dewasa ini. Dalam konteks keagamaan, berbagai corak pemikiran dan praktik keagamaan berkembang dan mempengaruhi cara berpikir masyarakat. Corak keagamaan itu beragam mulai dari yang bersifat moderat sampai yang berkarakter radikal, berkait kelindan mewarnai alam pikiran keagamaan dan

tindakan sosial umat Islam. Termasuk pada kalangan muda (pelajar dan mahasiswa) Muslim. Kontestasi wacana (ideologi) di kalangan pemuda Muslim ini sebagian merupakan metamorfosa dari pertarungan wacana lama antara kaum modernis-puritan (Muhammadiyah dan Persis) versus kaum tradisionalis (Nahdlatul Ulama). Sebenarnya, kontestasi ini telah tercairkan dewasa ini, era 90-an dan 2000-an awal, oleh mobilisasi kesarjanaan Muslim dari perguruan tinggi agama Islam (IAIN/UIN, yang mempertemukan mereka pada aras pemikiran yang sama berkarakter terbuka dan moderat.

Di tengah pertarungan klasik itu, muncul gerakan baru Islam transnasional yang menyasar kalangan muda Muslim, baik dari kalangan pelajar dan mahasiswa, sekolah/perguruan tinggi agama maupun umum. Hanya saja dinamika baru ini dapat dikelola sedemikian rupa dalam domain sekolah/kampus berbasis agama, karena di sini terjadi interaksi dialogis para subyek, agen, dan aktor pendidikan keagamaan. Terdapat sumber otoritas dari kalangan guru atau dosen serta kepustakaan dan atmosfir akademik yang "berbicara" sehingga dapat menjadi sumber utama wawasan agama, sementara sumber-sumber terbuka lain menjadi pembanding (*second opinion*). Agak berbeda dengan situasi di sekolah/kampus umum, di mana pembelajaran agama bersifat terbuka (tidak tertata dalam disiplin kurikulum), tidak tersedia otoritas keagamaan yang memadai dan "berbicara", sehingga berkembang tradisi belajar agama "literal" yang bersifat monolog.

Situasi ini mewarnai pergerakan kalangan muda Muslim di Bima dalam pencarian ulang identitas. Citra Bima lama sebagai daerah Islam dengan penerapan syariát Islam melalui lembaga *Mahkamah Syaríyah* seringkali menjadi rujukan terutama oleh kalangan pendukung syariát Islam, seperti elemen-elemen HTI, FUI, FPI, juga unsur-unsur Muhammadiyah. Romantisisme historis terhadap masa lampau Bima yang digambarkan jaya dalam panji Islam di masa Kesultanan ditransformasikan oleh generasi tua yang masih mewarisi ingatan sejarah itu kepada generasi muda yang sudah kabur memori historiknya. Akhirnya, kalangan muda Muslim yang mendapatkan wawasan syariáh melalui gerakan-gerakan baru dari luar (*transnasional*), seperti dari Wahabi dan Salafi, mempersepsi Bima sebagai lahan subur bagi tumbuhnya gagasan dan implementasi syariát Islam sebagaimana telah terbukti dalam sejarah.

Pertemuan aras pemikiran syariáh ala Wahabi dengan gagasan

syariáh ala Bima lama merupakan faktor pendorong bagi munculnya Islamisme baru dalam jagat wacana dan praksis Islam di Bima. Kalangan Islamis kerap menjadikan kondisi Bima lama sebagai retorika di balik aksi-aksi Islamisme mereka, sehingga keberterimaan umum relatif diperoleh atau resistensi terhadap aksi mereka tidak berlangsung massif. Penggunaan masa lalu sebagai rujukan, misalnya, tergambar pada retorika Ketua FPI Bima:

"Islam dan masyarakat di Bima ini sudah parah, sudah hancur. Maka kami coba berdakwah dengan cara itu (*sweeping*). Itu masih mendingan, (hanya berakibat pada saling) mengingatkan, *amar makruf nahi mungkar*. Kalau pada zaman (kesultanan) dulu mereka semua sudah kena oleh hukum syara."

Dalam konteks semangat revitalisasi syariát Islam di Bima, munculnya geliat Islamisme seperti yang ditunjukkan oleh tumbuhnya pondok-pondok pesantren berhaluan keras seperti PP. Al-Madinah dan PP. Umar Bin Khattab di wilayah Sila Kabupaten Bima, juga PP. Imam Syafií di Kota Bima bisa diterima oleh masyarakat. Keberterimaan yang tidak harus melalui proses pembuktian otoritasnya dalam pengajaran ilmu-ilmu keIslaman sebagaimana pondok pesantren tradisional di Jawa atau Lombok. Keberterimaan yang sama juga berlaku untuk pengajian-pengajian kelompok Salafi di Kampung Melayu Kota Bima, yang dianggap sebagai poros baru Islamisme setelah kegagalan program-program syariát Islam dari Bupati Bima Zainul Arifin era 1990-an akhir.

Retorika Islamisme yang mengedepankan revitalisasi sosial dengan merujuk kepada syariát Islam dan solidaritas dunia Islam telah terbukti berhasil menggalang dukungan moral bagi langgeng dan berkembangnya aktivisme Islam berporos Melayu dan Sila (dua pondok pesantren yang dibina oleh alumni Ngruki Solo berada di wilayah ini). Sebagai sebuah kampung yang bernuansa Arab cukup kental, Kampung Melayu menjadi tempat strategis dan nyaman untuk persinggahan dan pintu masuk bagi gerakan transnasional yang bertumpu pada Arabisme untuk mengembangkan pengaruhnya di Bima. Maka organisasi radikal Jamaáh Ansharut Tauhid (JAT) mendapat tempat hidup di sini. Di sinilah Abu Bakar Baásyir transit dalam mengembangkan dakwah khilafahnya di Bima. Pengaruh JAT kemudian meluas sampai ke Penatoi Kota Bima, dipicu oleh perpecahan internal poros Melayu sebagai akibat dari perbedaan sikap terhadap wacana ISIS, maka lahirlah

kelompok baru Jamaáh Ansharus Syariáh (JAS) yang terbentuk pada Agustus 2014.[189] Perpecahan dan migrasi basis ini justru merebakkan citra Bima sebagai basis gerakan radikal.

Stigma "zona merah" terhadap Bima mulai muncul dengan berpindahnya lokus gerakan JAT ke Penatoi dan munculnya JAS di Kampung Melayu. Penatoi adalah sebuah kelurahan di Kota Bima yang memiliki karakter sebagai "getho" dengan pola pemukiman yang padat dan cenderung kumuh. Penduduknya sebagian besar bergerak di sektor non-formal seperti buruh pasar, bengkel, pertukangan, dan berjualan di warung-warung pinggir jalan yang sederhana. Pertemuan antara ideologi yang menempuh jalan kekerasan dengan kemiskinan melahirkan corak keagamaan eskatologis, yaitu janji masuk syurga melalui jalan pintas. Hal ini kemudian menjadi sarana rekrutmen jihadis yang mulus untuk dikirim ke berbagai medan tempur kaum jihadis, seperti Poso di dalam negeri atau Iraq-Syiria (ISIS).

Rentetan kejadian kekerasan yang melibatkan Densus 88 untuk menyasar oknum yang terduga terlibat kasus dan jaringan teroris di tanah air, global atau lokal membuat Bima secara keseluruhan terkena stigma negatif dari luar. Berbagai upaya dilakukan, baik oleh pemerintah dan masyarakat, untuk menangkis konstruksi label zona merah itu. Antara lain dilakukan "Deklarasi Anti Radikalisme" baru-baru ini di Kota Bima. Di kalangan muda juga berlangsung perdebatan dan kontestasi pemikiran mengenai fenomena kekerasan dan konstruksi wacana di baliknya.

Penguatan kelompok Islam Konservatif dan KBB di NTB

Lamat-lamat terdengar dua orang ibu muda yang bertukarpikiran mengenai pengucapan hari Minggu dan Ahad di ruang tunggu layanan kesehatan. Ibu yang terlihat lebih muda dengan menggunakan jilbab biasa (tidak panjang ala hijaber) sedang mengajak anak balitanya bernyanyi "hari-hari" dengan lirih untuk mengusir kebosanan mengantri. Ibu sebelahnya yang mendengar penyebutan hari Minggu, langsung menegur. "haram menyebut Minggu, Bu, Muslim harusnya menyebutnya Ahad." Tampak ibu yang ditegur memerah mukanya. Rupanya ibu balita tersebut ingin bertanya lebih lanjut. "kenapa haram?" Ibu yang satunya menjawab: "karena itu sama dengan cara penyebutan

189 http://kahaba.net/berita-bima/16773/beda-soal-isis-jat-pecah.html

orang Kristen. Mereka pergi ke gereja hari Minggu. Jadi kata ustadz di pengajian, jika kita mengikuti kebiasaan suatu kaum, maka kita sama dengan kaum tersebut!" "oh begitu, amit-amit deh" timpal ibu balita tersebut.

Obrolan tersebut menyiratkan dua hal. Pertama, sebegitu ideologisnya pengucapan hari yang selama ini secara umum jarang mendapatkan perhatian. . Kebanyakan kita bebas saja menggunakan dua kata itu untuk menyebut hari pertama dalam dauran mingguan itu. Tanpa tedeng-tedeng ideologis dan tak berpikir menghindari ke'murtad'an jika menggunakan kata Ahad. Kedua, gigihnya ibu yang menegur itu berdakwah dan mulusnya penerimaan ibu yang ditegur. Peristiwa tersebut lalu membuncahkan rasa penasaran kita tentang apakah hal-hal yang mungkin oleh sebagian orang dianggap 'remeh" seperti penyebutan hari ini adalah juga menjadi ideologi banyak orang, terutama emak-emak berhijab seperti yang sedang bercengkerama di atas? Indikasi apa yang bisa dipelajari dari transfer ideologi yang berlangsung cepat tetapi mengena seperti yang sedang terjadi di antara dua perempuan ini? Bisakah kasus kecil ini menjadi salah satu representasi dari tengah terjadinya arus eksklusifisme di kalangan muslimah perkotaan di Lombok, dan NTB umumnya?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut menggiring kepada penelaahan berbagai peristiwa sosial yang bisa menjelaskan dan menambah representasi dari konservatisme beragama, bagaimana proses terjadi dan mengerasnya konservatisme itu sendiri, siapa yang terlibat, bagaimana agensi berperan dalam proses itu dan apa saja faktor-faktor luar yang ikut mempengaruhi terjadinya penguatan konservatisme serta dinamika intens yang terjadi di antara semua pihak maupun faktor yang terlibat?

Rupanya, memang melihat terbentuknya konservatisme harus berawal dari hal-hal yang kecil dan dekat dengan kehidupan sehari-hari tetapi seringkali luput dari pandangan mainstream. Pengamatan dalam skala kecil dan personal ini penting karena normalisasi konservatisme yang berujung pada terbiasanya masyarakat bersifat eksklusif dan intoleran sebenarnya berawal dari daily lives. Salah satu pranata yang digunakan oleh kelompok konservatif dalam menggerakkan ideologinya adalah dengan menyentuh dan memasuki hal-hal kecil dengan dalih "memastikan keislaman dan keimanan" peserta pengajian. Peserta pengajian yang tidak atau belum mempelajari secara seksama hukum

agamanya apalagi logika terbentuknya sebuah aturan halal haram dalam konteks kehidupan sosial lalu bisa dengan mudah menerima ajaran ringan seperti itu.

Salah seorang informan mengaku bahwa dia mengikuti grup WA ihwan ahawat untuk melakukan pengajian online. Di dalam grup WA tersebut nama ihwan dan ahawat tidak boleh diurutkan dan berdekatan. Awalnya ia kaget. Tetapi setelah lama bergaul dengan teman-teman sepengajiannya dia memahami bahwa segregasi jenis kelamin sebagaimana di grup WA tersebut adalah proses pembiasaan sehingga ruang laki-laki dan perempuan di dunia nyatapun tidak boleh bercampur (*ihtilath*). Kebiasaan-kebiasaan 'kecil' seperti ini bekerja sebagai pembiasaan sekaligus pemastian keimanan bagi kelompok mereka. Eksklusifisme jenis kelamin seperti ini, tanpa disadari, tidak berhenti di situ. Akan berlajut pada hal-hal lain dengan menciptakan demarkasi yang jelas antara wilayah publik dan domestik tetapi terutama bertujuan membatasi gerak perempuan. Tetapi penerimaan anggota pengajian pada hal-hal yang ringan seperti kasus di atas adalah langkah awal yang bagus bagi indoktrinasi keberlanjutan. Jadi jika disimpulkan sebenarnya penguatan konservatisme ini memang berlangsung secara sistematis.

Kelompok konservatisme Islam di NTB relatif menyebar di kedua pulau besar yang ada NTB, yaitu di Pulau Sumbawa dan Pulau Lombok. Basis sosial masyarakat di kedua pulau ini yang dikenal sebagai masyarakat Muslim yang fanatik menyuburkan perkembangan konservatisme agama. Pulau Lombok bahkan dikenal sebagai "Gumi Islam", suatu semboyan yang menegaskan identitas keagamaan yang kental, sementara pulau Sumbawa mewariskan semangat keislaman melalui fakta dan kesadaran historis tentang Kesultanan Islam yang pernah ada di Sumbawa, Dompu, dan Bima. Untuk yang terakhir ini bahkan dikenal sebagai masyarakat Muslim yang lebih ortodoks (Peacock). Identitas yang kental sebagai masyarakat muslim yang taat dan fanatik itu, untuk beberapa kasus, menjadi alasan bagi kekerasan atas kelompok minoritas. Beberapa kasus yang terjadi di Pulau Sumbawa menunjukkan dominasi kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas. Sebut contoh beberapa peristiwa masa lalu seperti Peristiwa Donggo (1972), Peristiwa Gereja di Kota Bima (1980-an), Peristiwa Sumbawa (2013 dan 2018) Peristiwa Donggo 1972 adalah protes massal warga Kecamatan Donggo Kabupaten Bima terhadap Bupati

yang dianggap diskriminatif dalam membangun, namun berefek pada penyerangan terhadap kampung Mbawa di mana komunitas Kristen hidup berdampingan dengan komunitas beragama Islam.

Dengan alasan telah terjadi Kristenisasi, maka momentum protes itu berubah menjadi islamisasi paksa di kecamatan Donggo yang mengubah komposisi penganut agama di Mbawa. Peristiwa penghancuran gereja di Kota Bima terjadi karena ambisi politik elit militer yang menghendaki kursi pimpinan daerah dengan mengekploitasi sentimen keagamaan masyarakat melalui pelemparan kulit bagi di masjid. Masyarakat sontak kaget dan melampiaskan kemarahannya dengan melempari gereja dan merusaknya. Sementara Peristiwa Sumbawa terjadi karena kesalahan informasi (hoax) terhadap kecelakaan yang menimpa seorang Muslimah. Menurut berita burung itu, bahwa si perempuan muslimah sengaja dicelakakan oleh seorang polisi bergama Hindu-Bali demi menutup cerita asmara di antara mereka. Atas berita itu, terjadilah kesusuhan yang melibatkan kekerasan atas kelompok masyarakat Hindu yang ada di Sumbawa Besar. Peristiwa yang sama di Sumbawa terjadi pada 2018 yang melibatkan komunitas Hindu sebagai korban, dipicu oleh status media sosial dari remaja beragama Hindu yang dianggap menistakan agama.

Peristiwa kekerasan terhadap kelompok minoritas juga berlangsung di Pulau Lombok, seperti Peristiwa 171 (2000), penyerangan kepada kelompok Ahmadiyah di Kota Mataram (2006) penyerangan kepada kelompok Salafi di Lombok Barat (2006 sebanyak dua kali), dan peristiwa penyerangan kepada kelompok Ahmadiyah di Lombok Timur (2018). Peristiwa 171 adalah kekerasan paling massif yang pernah terjadi di Kota Mataram, mengakibatkan kerusakan beberapa bangunan ibadah umat Kristen dan eksodusnya banyak keluarga Kristen dan etnis Cina. Peristiwa ini dipicu oleh emosi yang berkembang dalam tabligh Akbar yang dilaksanakan oleh Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) NTB di lapangan umum Sangkareang Mataram. Pengajian untuk solidaritas Ambon dan Poso itu, menghadirkan juga korban tragedi Poso-Ambon, dan para jamaah tersulut emosinya demi mendengar testimoni korban dan melihat sendiri keadaan fisik mereka, maka sepulang dari pengajian itu, mereka langsung menyasar gereja Kristen yang kebetulan berlokasi dekat lapangan umum. Secepat kilat kerusuhan lalu melanda Kota Mataram. Tentang penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah, sebuah laporan berdasarkan rilis dari Jemaat Ahmadiyah Indonesia

(JAI) menggambarkan sebagai berikut:

"Terjadi penyerangan, perusakan rumah penduduk dan pengusiran terhadap 7 Kepala Keluarga, 24 orang penduduk Dusun Grepek Tanak Eat, Desa Greneng, Kec. Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur, Provinsi Nusa Tenggara Barat oleh sekelompok masa secara. Kejadian tersebut mengakibatkan enam rumah rusak beserta peralatan rumah tangga dan elektronik lainnya serta 4 sepeda motor hancur. Kelompok masa yang berasal dari daerah yang sama, mereka melakukan penyerangan dan perusakan karena sikap kebencian dan intoleransi pada paham keagamaan yang berbeda. Sabtu, 19 Mei 2018 jam 13.00 WITA 24 orang penduduk yang rumahnya di amuk masa dievakuasi oleh polisi ke Kantor Polres Lombok Timur dan sampai siaran pers ini di buat [Minggu, 20/5/2018] masih menginap di Kantor Polres Lombok Timur. Sabtu, 19 Mei 2018 jam 21.00 WITA Terjadi kembali penyerangan dan perusakan rumah penduduk di lokasi yang sama dan di hadapan aparat kepolisian yang mengakibatkan satu rumah hancur. Minggu, 20 Mei 2018 jam 06.30 WITA Terjadi kembali penyerangan dan perusakan rumah penduduk di lokasi yang sama yang mengakibatkan satu rumah penduduk hancur. Target penyerang adalah meratakan seluruh rumah penduduk komunitas jemaat Ahmadiyah dan mengusirnya dari Lombok Timur. Aksi kejadian amuk massa ini sejatinya sudah terindikasi mulai Maret 2018 dan di pertegas oleh kejadian pada 09 Mei 2018 di desa yang berbeda, namun masih di Kabupaten Lombok Timur dengan motif yang sama, yaitu sikap kebencian dan intoleran pada paham keagamaan yang berbeda yang berujung pada pemaksaan untuk keluar dari komunitas Ahmadiyah atau ancaman pengusiran. Semua rentetan peristiwa tersebut sebetulnya sejak awal telah dilaporkan oleh pengurus Ahmadiyah Lombok kepada aparat kepolisian dan beberapa kali dilakukan dialog yang dihadiri Polsek dan Polres Lombok Timur." [190]

Penyerangan kepada kelompok Salafi terjadi dua kali dalam tahun yang sama (2006), dan kedua-duanya terjadi di wilayah hukum Kabupaten Lombok Barat, yaitu Desa Jembatan Kembar, Kecamatan Lembar dan di Desa Sesela Kecamatan Gunungsari. Motif kedua penyerangan ini hampir sama, yaitu penolakan warga terhadap

---

190 https://tirto.id/kronologi-penyerangan-jemaat-ahmadiyah-di-lombok-timur-ntb-cKQY

pengajian Jamaah Salafi, dan penolakan itu berdasakan pada dugaan bahwa ajaran mereka menyimpang – dalam pengertian berbeda dengan warga lainnya. Sementara pada saat bersamaan warga masyarakat tidak bisa menerima perbedaan yang ada di sekitar, sekalipun sikap intoleransi warga ini merupakan reaksi dari klaim-klaim kebenaran yang sering dilontarkan oleh jemaah salafi untuk kelompok mereka sambil mempersalahkan praktik beragama warga mayoritas.

Dari data yang ada, penyerangan kepada kelompok Ahmadiyah dan Salafi terjadi berulang-ulang. Di Lombok Timur terhadap Ahmadiyah dan di Lombok Barat terhadap kelompok Salafi. Yang menarik adalah penyerangan kepada kelompok Salafi yang dianggap sebagai bagian dari konservatisme Islam justru menjadi bulan-bulanan dari kelompok mainstream yang selama ini dianggap mewakili mazhab keagamaan yang ramah, tidak sarat klaim secara mutlak atas praktik keagamaan tertentu, tradisionalis-moderat, yang menjadi anutan masyarakat Lombok.

Tabel 7.
Data Pelanggaran KBB di Nusa Tenggara Barat

Kejadian	Waktu/ tempat	Pemicu	Korban	Penanganan
Penyerangan Kelompok Ahmadiyah	19-20 Mei 2018 – Desa Greneng, Lombok Timur	Perkelahian anak	8 rumah warga Ahmadiyah rusak, 26 orang JA diamankan di markas polisi/ diusir keluar dari kampung	Penyelesaian bersifat normatif, karitatif. Upaya rekonsiliasi belum terlihat sistematis
Isolasi/ Pengungsian Ahmadiyah di Transito	13 tahun lalu (sejak 2006)	Pengukuran jamaah Ahmadiyah	Perlakuan diskriminasi terhadap Jamaah Ahmadiyah	Belum ada titik terang sampai sekarang

Kejadian	Waktu/ tempat	Pemicu	Korban	Penanganan
Penyerangan kepada Kelompok Salafi	Sesela Lombok Barat (Januari 2006); Jembatan Kembar, Lombok Barat (16 Juni 2006)	Penolakan terhadap pengajian oleh kelompok Salafi	Tidak sampai memakan korban dalam bentuk fisik, selain keretakan hubungan warga	Diselesaikan melalui mekanisme deeskalasi konflik oleh aparat
Peristiwa Mbawa	Desa Mbawa, Kec. Donggo, Kab. Bima, 1969	Pemuda beragama Islam dituduh mencuri sandal di gereja	Perusakan gereja oleh penduduk beragama Islam dari desa Mbawa dan Luar Mbawa	Dialog dan penyelesaiaan adat
Peristiwa Donggo	Kec. Donggo Kabupaten Bima, 1972	Imbas dari protes terhadap kebijakan pembangunan yang timpang oleh pemerintah Kabupaten Bima	Perusakan gereja oleh penduduk beragama Islam dari desa Mbawa dan Luar Mbawa	Sejumlah tokoh masyarakat/ agama dibawa kepada proses hukum
Peristiwa Gereja/ Sumadi	Kota Bima,1980-an	Peletakan kulit babi di masjid	Dua gereja rusak	Sejumlah pelaku dimejahijaukan
Kerusuhan imbas reformasi	Kota Bima, 1988	Berita hoaks tentang kerusuhan yang sama di Jawa	Beberapa bangunan toko dan gudang milik Cina dijarah dan rusak	Diselesaikan secara politis

Kejadian	Waktu/ tempat	Pemicu	Korban	Penanganan
Kerusuhan Sumbawa	23 Januari 2013	Isu perkosaan terhadap mahasiswi beragama Islam oleh anggota polisi beragama Hindu	37 bangunan termasuk rumah ibadah (pura Hindu) rusak)	Konflik dilokasir dengan pelibatan massif pihak keamanan dan keagamaan
Perusakan Pura di Sumbawa	Desa Lunyuk Kab. Sumbawa, 23 Desember 2018	Status remaja Hindu di medsos yang dianggap menistakan agama Islam	Relatif tidak ada korban berarti karena cepat dilokalisisr	Diselesaikan secara kekluargaan dan dialog

Di samping peristiwa-peristiwa yang melibatkan penyerangan fisik seperti tergambar dari matrik di atas, praktik-praktik dakwah yang penuh dominasi juga diterapkan untuk kelompok masyarakat tertentu, seperti dakwah terhadap masyarakat penganut Wetu Telu di Lombok Utara dan penganut Parafu di Donggo Kabupaten Bima. Dakwah-dakwah kontemporer yang melibatkan produksi budaya juga tidak terlepas dari pengentalan identias keagamaan yang berlangsung dalam masyarakat. Dakwah di kedua komunitas keagamaan lokal ini dilakukan atas basis pandangan kultural bahwa penganut kepercayaan dan tradisi lokal adalah sinkretik yang mencampurbaurkan antara yang ilahiyah dan yang profan, karena lebih banyak menyesatkan, dan karenanya harus diselamatkan. Ada semacam pembulian ideologis dan serangan kultural terhadap kedua masyarakat kepercayaan minorotas tersebut. Praktik dakwah kepada komunitas Wetu Telu masih berlangsung sampai sekarang, demikian juga dakwah terhadap komunitas Parafu di Donggo, Bima.

Di lain tempat dan waktu, praktik sosial yang menggambarkan konservatisme adalah berlangsungnya tindak kekerasan yang ditengarai berkorelasi dengan pemahaman keagamaan yang dianut oleh

kelompok warga atau komunitas beragama. Kekerasan yang dimaksud mulai dari klaim yang meyalahkan pihak lain, persekusi, pembulian ideologi, bahkan kekerasan fisik berupa pengrusakan dan pengusiran. Sikap tidak bisa menerima perbedaan di masyarakat disertai dengan penghakiman terhadap sikap dan atau keimanan berbeda dari orang lain merupakan pangkal dari tindakan intoleransi. Perasaan terancam akan keruh dan pudarnya akidah dari gaya hidup tertentu (terutama gaya hidup yang berakar dari budaya Barat non-Islam, adalah sikap lanjut yang menghasilkan gaya beragama tanding, misalnya pengenaan cadar/niqab, isbal, bergamis, berjenggot, dan sebagainya) hal mana menempatkan pendukungnya pada posisi berseberangan dengan orang lain yang dianggap berbeda. Sikap dan gagasan seperti ini mengental menjadi ideologi konservatisme keagamaan yang dijalankan melalui strategi-strategi perebutan makna dan posisi dalam masyarakat melalui produksi wacana dan pengetahuan (reproduksi) dan akumulasi serta transformasi modal sosial, ekonomi dan kultural (rekonversi). Narasi-narasi kekerasan sebagaimana dipaparkan pada alinea-alinea di atas menggambarkan berjalannya strategi kedua yang menghasilkan citra penguatan ideologi dan identitasnya sehingga dapat bekerja kembali sebagai secara berkelanjutan sebagai faktor kohesi dan penyebaran.

Pada tataran strategi reproduksi wacana dan pengetahuan keagamaan konservatif tampak pada kecenderungan menjamurnya produksi dan praktik budaya seperti kegiatan khalaqah, penerbitan buku, group Whatsup atau media sosial lainnya. Semakin populernya sekolah-sekolah Islam dan pondok pesantren bercorak tahfidz juga dapat dibaca sebagai petanda menguatnya kecenderungan ini.

Sepasang suami istri di wilayah Pejeruk Kota Mataram sekitar lima tahun terakhir sudah berubah drastis. Dari awal penulis kenal, mereka adalah pasangan biasa saja yang bahkan istrinya tidak berjilbab. Tiga anaknya tidak disekolahkan di sekolah agama. Mereka merubah pandangan tentang sekolah agama ketika putri pertamanya pada tahun pertama kuliah harus dinikahdinikan karena pergaulan bebas. Mereka bertekad untuk menyekolahkan putri keempat dan kelimanya di sekolah berbasis agama untuk menjaga moralitas pergaulannya. Sayangnya pilihan sekolah jatuh pada sekolah yang beraliran konservatif. Sebagai orang tua pada sekolah tersebut merekapun mulai aktif mengikuti pengajian dan bahkan tiap bulan berlangganan majalah Hidayatullah. Proses dari pendidikan anak, lalu terlibat dalam.pengajian orang tua

dan diperkuat literasi keagamaan yang cenderung bernada truth claim inilah yang kemudian mengubah mereka dan juga banyak orang tua lain. Sekarang pergaulannya dengan masyarakat kampung lebih eksklusif. Mereka terlihat membuka kelompok pengajian sendiri dan suaminya sholat di Mesjid kampung hanya ketika sholat Jum'at. Istrinyapun sudah mengenakan jilbab panjang dan menutup kios yang biasa menjadi sumber ekonomi dan sarana silaturrahmi dengan tetangga.

Aktivisme Intoleransi di Tingkat Lokal

Banyak sekali praktik-praktik yang menggambarkan semakin konservatifnya cara pandang masyarakat lokal. Seorang teman mengeluhkan anaknya yang berusia SMP yang dibully oleh temannya karena mengetahui bapaknya berafiliasi politik dengan TGB yang diketahui mendukung salah seorang capres pada pemilu 2019. Pemilihan capres ini dianggap sebagai masalah ideologi. Tampaknya polarisasi adanya "partai syetan"dan "partai Allah"sudah merasuki generasi muda seperti mereka. Generasi ini dengan sadar melakukan pembullian ideologis hanya karena pilihan politik yang bersifat duniawi dan struktural semata.

Di sebuah grup wasapp forum orang tua SDIT yang penulis ikuti, para orang tua pernah bersitegang hanya karena anak-anak menyepakati foto perpisahan mereka menggunakan baju putih. Pada saat itu sedang memuncak friksi pendukung kedua capres di mana Prabowo menjadi pilihan mayoritas. Karena baju putih identik dengan capres lainnya, maka para orang tua mengkhawatirkan mereka dianggap mendukung capres tersebut padahal secara insitusional dan kepartaian, sekolah tempat anak-anak mereka dididik mendukung capres yang digandrungi mayoritas penduduk NTB.

Pembulian ideologis juga bisa terjadi di ruang-ruang seminar. Penulis menghadiri seminar tentang RUU Penghapusan Kekerasan Seksual (PKS) yang diadakan oleh beberapa komponen masyarakat terasuk Partai Keadilan Sejahtera. Dalam seminar itu, jelas-jelas mereka mengambil kesimpulan sepihak tentang beberapa kelompok masyarakat lain yang memperjuangkan RUU PKS untuk segera disahkan sebagai kelompok liberal, jauh dari agama, dan tidak memikirkan generasi demi menjalankan agenda titipan donatur luar negeri. Disebutkan misalnya kelompok KUPI (Kongres Ulama perempuan Indonesia) yang dengan

mentah-mentah mereka anggap menjalankan agenda feminisme padahal feminisme adalah produk Barat yang ingin menghancurkan Islam.

Salah seorang peserta memberikan tanggapan bahwa sebenarnya UU PKS ini dibutuhkan oleh pekerja sosial yang membela hak anak seperti dia karena banyak terjadi kasus perkosaan dan sodomi di daerah-daerah pariwisata di NTB. Peserta yang lain menanggapi dengan mengusulkan agar penyelenggara acara tidak menolak RUU tersebut tetapi bertemu dengan kubu sebelah untuk membicarakan dan memperbaiki beberapa pasal yang dianggap bertentangan dengan nilai agama dan ketimuran. Sayangnya, pembicara seminar berdalih bahwa memang mereka tidak bisa ketemu dengan kubu sebelah karena berangkat dari filosofi pemikiran yang berbeda. Kubu pendukung RUU PKS dianggap liberal dan sekuler sedangkan mereka sendiri mengklaim mendasarkan sikap pada nilai-nilai Islam dan keselamatan keluarga dan generasi penerus.

Pembulian ideologis ini adalah salah satu produk dari nilai konservatif yang dianut oeh masyarakat. Ini terbentuk baik secara sistematis dan terencana maupun tanpa disadari. Melalui seminar, forum orang tua, halaqah-halaqah keagamaan dan rapat-rapat politik terjadi penanaman nilai. Pidato pada forum orang tua yang pernah penulis hadiri misalnya menyampaikan tentang ketidakbolehan mengucapkan selamat hari Natal atau hari besar agama lain dan ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin yang diamini juga oleh para hadirin. Menariknya, kepala sekolah SD tersebut adalah perempuan. Ketika penulis konfirmasi dengan ibu-ibu peserta pengajian tersebut, menurut mereka pemimpin yang dimaksud adalah pemimpin keluarga, pemimpin tertinggi untuk urusan negara atau presiden dan pemimpin agama. Banyaknya peserta yang mempelajari dan memposisikan agama bahkan interpretasi keagamaan sebagai dogma teologis yang menganggap Allah perlu dibahagiakan ketimbang sebagai pedoman kehidupan sosial untuk memberikan cahaya kepada sesama menjadikan sikap keberagamaan eksklusif ini menjadi gampang diikuti.

Sikap eksklusif ini sekarang telah merambat juga pada bidang ekonomi dan bisnis. Di NTB sudah banyak developer yang membuka perumahan eksklusif untuk agama tertentu. Bisa jadi, keputusan pelaku bisnis seperti itu sebenarnya bukan semata-mata bersifat ideologis

yang ingin menghindari pendangkalan aqidah. Tetapi tingginya animo masyarakat mendapatkan hunian eksklusif dan homogen ini menggambarkan bagaimana sikap masyarakat mendefinisikan diri dan orang yang berbeda sebagai "lian".

Praktik-praktik seperti ini yang menjadikan agama sebagai alat propaganda yang berwujud pada politik identitas. Jika kelompok mayoritas ditanya, mereka mengakui tidak punya masalah dalam hubungan antaragama. Sebaliknya dalam hubungan intern pemeluk agama masih banyak terjadi penghakiman terhadap kelompok lain menganut aliran sesat. Di NTB, Muhammadiyah, NU, dan NW bisa saling menerima tetapi masyarakat atau bahkan beberapa perwakilan dari organisasi tersebut terutama NW dalam konteks NTB keberatan dengan adanya Ahmadiyah dan Salafi. Kedua kelompok terakhir karena minoritas sering menjadi obyek persekusi karena mereka dianggap berbeda dan eksklusif. Sikap eksklusivisme kedua kelompok ini bisa menjadi benih arogansi ketika mereka juga berbalik menjadi mayoritas. Jadi sebenarnya perbedaan yang terjadi di antara mereka menjadikan relasi yang dibangun beku dan penuh kecurigaan dan berwujud pada intoleransi dan bahkan kekerasan. Jadi, sikap eksklusif ini menjadi sumber bagi ketidakharmonisan hubungan interagama maupun antaragama.

Kalangan muda tampaknya menjadi aktor utama konservatisme agama dewasa ini. Mereka ini elemen baru dari masyarakat urban yang sedang tumbuh, dan mereka memiliki corak tersendiri dalam pembelajaran agama. Berbeda dengan anak-anak muda lulusan pesantren yang belajar agama melalui lingkungan di mana otoritas pengetahuan/keilmuan adalah sentral, anak-anak muda milenial ini belajar dari sumber anonim yang meluber melalui saluran media sosial. Cara belajar seperti ini seringkali menghasilkan pengetahuan yang tidak disiplin tapi dipertahankan secara kaku, sehingga berlangsung apa yang disebut "kenyamanan dalam pemahaman agama" (save zone religious knowledge) – suatu kondisi awal dari ketertutupan dalam pergaulan keagamaan. Beberapa contoh berikut menggambarkan pergulatan pemahaman keagamaan di kalangan muda seperti di atas.

Fitria seorang mahasiswi sebuah perguruan tinggi umum di Bima. Ia tumbuh dalam lingkungan agama yang tergolong ketat, terutama dalam lingkungan keluarga. Ia harus mengaji setiap jam 3 sore di guru ngaji, tidak boleh pulang ke rumah di atas jam 6, TV

baru boleh dinyalakan sehabis sholat Isya' berjamaah, tidak boleh mendengarkan lagu-lagu dan menonton sinetron. Seiring dengan perkembangan teknologi, ia kemudian sering mendengar ceramah-ceramah di TV maupun Youtube dari ustaz-ustad kesohor. Ia selalu shalat 5 waktu dan mengerjakan solat sunnah lainnya. Hafal juz ke-30 dari al-Qurán dan surat-surat favorit seperti al-Waqiah, ar-Rahman, al-Mulk, al-Kahfi, dan al-Fath. Setelah menjadi mahasiswa, Fitria menjadi introvert, kurang suka bergaul dengan teman-teman terutma dari perkumpulan organisasi. Repot katanya. Jika ada persoalan, ia lebih suka merenungkan sendiri, atau mengadukan kepada orangtuanya, atau mencari jawaban melalui informasi media sosial, atau dengan membaca buku. Latar belakang seperti ini, tampaknya membentuk pemahaman Fitria mengenai beberapa persoalan, seperti toleransi, pemimpin non-muslim, dan tindakan kekerasan dalam beragama. Bagi Fitria, toleransi itu seperti makna dasarnya, saling menghargai. Saling menghargai tanpa harus ikut-ikutan apa yang dilakukan orang dari agama lain. Misal, perayaan hari natal, nggak usah orang Islam ikut mengucapkan selamat hari natal. Cukup kita tidak mengganggu mereka saat beribadah. Ia selalu memegang prinsip, apapun agamanya, bertindaklah sebagaimana kamu mau orang lain bertindak seperti itu terhadapmu. Kalau mau didengar, ya mendengar. Impas. Seperti kasus penistaan terhadap ayat Allah versi Ahok, kalau memang yang bersangkutan tidak suka ajaran Islam yang melarang memilih pemimpin dari agama selain Islam, ya diam saja dan hargai, jangan dinistakan. Menurutnya malah orang Islam banyak yang mendukung kelompok orang itu, ketahuan sekali kalau Islamnya KTP. "Kalau nggak tau apa-apa, jangan jadi kompor, lebih baik diam. Dia nggak tahu kan seberapa tambah dosanya tiap dia ikut-ikutan melakukan hal yang bahkan dia nggak paham ilmunya" (Aduh saya jadi sedikit mengeluarkan emosi negatif ini) celetuknya. Fitria sendiri tidak setuju dengan pemimpin non muslim, Masak orang Islam semayoritas itu nggak ada satupun yang bisa dipercaya dan adil. Dalam pandangan Fitria, Islam kan agama yang penuh kasih, dan selama ini kaum minoritas tidak pernah dianak-tirikankan sama Islam. Jadi tidak ada alasan untuk tidak pilih pemimpin yang beragama Islam. Kalau memang non-muslim benar-benar ingin memajukan Indonesia, maka bisa melalui saling membantu dan kerja sama dengan orang Islam. Untuk kasus bom yang ada di Bali beberapa tahun silam, Fitria setuju. Itu klub malam, jelas sekali apa

yang ada di sana, untuk diberi peringatan mungkin sudah lelah yang memberi peringatan, bom jadi salah satu cara. Meskipun ada korbannya yang juga muslim. Untuk radius akibat dari ledakan bom memang harusnya diperhatikan. Tapi Fitria mikir lagi, untuk apa muslim malam-malam ada di sekitar klub malam? Untuk sweeping atau razia terhadap di tempat-tempat maksiat, menurut Fitria itu adalah hal yang baik, karena memang maksiat harus dibersihkan biar tidak menjamur dan menjangkiti warga lebih lama lagi. Itu termasuk perbuatan nahi munkar.

Cerita mengenai Fitria di atas bisa dialami oleh banyak kalangan muda lain di mana pemahaman-pemahaman agama memiliki corak dan berkembang dengan pola tertentu yang mencerminkan adanya konservatisme. Pandangan sosial keagamaan kelompok seperti ini khas, yaitu penegasan diri atas klaim yang mutlak dan berbeda dengan orang lain. Pada tataran selanjutnya tidak jarang memberi basis bagi sikap membenarkan tindakan-tindakan intoleransi bahkan kekerasan. Pemahaman keagamaan seperti ini bahkan tumbuh di kalangan kaum muda berlatar belakang perguruan tinggi.

Di lingkungan mahasiswa UIN Mataram pun berkembang corak pemahaman agama konservatif, jika hal itu dapat ditandai dari representasi fisikal berupa praktik bercadar yang semakin hari semakin marak. Seiring dengan itu, kontestasi wacana di antara mereka dengan mereka yang berseberangan pandangan dari aktivis organisasi kemahasiswaan, juga semakin menunjukkan polarisasi. Mereka yang aktif di organisasi seperti KAMMI lebih cenderung menampakkan identitas dan berada pada spektrum cara berpikir konservatif dibanding atau berseberangan dengan mereka yang berasal dari HMI, Himmah NW, dan PMII. Kedua organisasi mahasiswa yang terakhir ini adalah yang paling getol terlibat dalam counter-wacana dengan para aktivis organisasi mahasiswa bercorak islamistis seperti KAMMI – juga dalam level tertentu dengan mahasiswa IMM. Kedua organisasi itu menyerap inti ajaran dan metode Aswaja dalam perjuangan. Adapun mereka yang berlatar belakang HMI cenderung menempatkan diri pada posisi tengah, yang tidak jarang membuat mereka tampak ambigu dalam dialektika keagamaan kalangan mahasiswa. Tampaknya karakter lama mereka yang "mendayung di antara dua karang" terus berkembang sampai sekarang. Pada satu sisi hal ini membentangkan suatu pandangan mengenai dinamika

pemikiran dan praktik Islam yang beragam, tetapi di sisi lain membuka ruang yang longgar bagi masuknya gagasan-gagasan transnasional seperti wahabisme dan salafisme yang konservatif.

Di balik dinamika ini muncul sikap yang menegaskan konsolidasi internal penganut agama di kalangan aktivis organisasi mahasiswa. Terdapat pandangan, misalnya, sebagai penganut Islam, pribadi-pribadi harus kuat memegang keimanannya dalam berinteraksi dengan orang (dari agama) lain. Pandangan seperti ini tercermin dari aktivis LDK dan pada bagaimana aktivitas dakwah mereka dijalankan. Mereka tidak terlalu "getol" di dalam mendakwahkan agama Islam kepada non-Muslim, khususnya yang ada di kampus, tetapi mereka memproteksi pemahaman mereka untuk tidak dicemari oleh arus pemikiran lain. Mereka melakukan diskusi secara halus (bukan berdebat secara teologis) serta memberi contoh dalam perbuatan. Tugas mereka memberi warna religius bagi kehidupan kampus. Selebihnya aktivitas dakwah mereka bermakna pembinaan internal. Ideologi-ideologi keagamaan juga berkembang dan banyak ragamnya, satu sama lain saling memberi pengaruh. Terhadap hal ini, kalangan LDK, misalnya, menganjurkan berlangsungnya *gajwul fikr*, perang wacana, karena tidak bisa dielakkan. Perang wacana itu dilakukan untuk memperkuat ideologi secara internal. Ideologi keagamaan lain menjadi *sparing partner* yang menggerakkan gairah internal.

Terhadap pengaruh ideologi lain, kalangan aktivis LDK punya cara untuk memfilter "ideologi-ideologi" lain yang datang dari luar lingkungan organisasi mereka. Caranya, hasil interaksi mereka di luar (dengan aktivis kiri maupun liberal) dibawa ke dalam lingkaran LDK untuk didiskusikan kembali. Proses verifikasi dalam konteks tranformasi pemikiran ini juga berlaku di kalangan aktivis organisasi kemahasiswaan yang lebih mapan dan moderat seperti HMI, PMII, dan IMM. Di kalangan mahasiswa PMII misalnya, dikenal istilah "tabayyun" sebagai sarana untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik terhadap suatu wacana yang berkembang dan diperoleh. Salah seorang narasumber dari PMII menceritakan praktik *tabayyun* dalam kehidupannya: ketika bersekolah di pondok pesantren ustadnya mengajarkan ajaran salafi, misalnya, bahwa orang Islam kalau tidak melaksanakan sholat Jumát secara berturut-turut selama tiga kali maka darahnya halal untuk dibunuh. Sekembali ke rumah dia menemukan saudaranya lalai tentang sholat dan ia kemukakan akibatnya. Ayahnya

berkata kepadanya untuk menunda penilaian seperti itu, ia disuruh untuk melihat kembali ajaran lain dari agama, dan ia gelisah akan hal itu, tetapi pada akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa ajaran sang ustadz tadi tidak bisa diterapkan (wawancara 12 Juni 2019).

Sinyalir mengenai matinya otoritas keagamaan tercermin dari kasus seperti di atas. Dan sebagai gantinya, para penganut agama yang sedang tumbuh mengambil pengetahuan dan pengalaman keagamaan dari sumber lain yang anonim tetapi meluber sebagaimana disediakan oleh media sosial. Di kalangan otoritas pengetahuan keagamaan seperti civitas akademika UIN, kegelisahan mengenai kebuntuan studi Islam (*the lack of islamic studies*) dalam melahirkan manusia-manusia rahmatan lil-alamin, paling tidak manusia pembendung pikiran keagamaan yang eksklusif, mendapatkan tantangan. Maraknya mahasiswa bercadar adalah satu hal. Hal menarik lainnya adalah kecenderungan dosen untuk berpikir konservatif juga tampak dari cara pandang masalah sosial dan cara yang mereka tempuh untuk mengatasinya. Dalam diskusi-diskusi informal di kalangan dosen seringkali muncul definisi bahwa kehidupan dunia ini sudah bergerak sedemikian rupa ke arah kerusakan, terutama dialami oleh generasi anak-anak mereka. Apa yang disebut kerusakan adalah moral yang dekaden akibat serbuan aparatus dan perangkat modernitas, seperti bahaya narkoba, kenakalan remaja, dan sejumlah patologi sosial lainnya. Tidak ada cara membendungnya selain menemukan saluran yang "baik" bagi pendidikan anak-anak. Menariknya, beberapa dosen menjatuhkan pilihan wadah pendidikan bagi putra-putri mereka ke lembaga pendidikan yang cenderung ketat mengajarkan agama, seperti sekolah-sekolah SDIT – baik di bawah asuhan PKS maupun Hidayatullah, bahkan sekolah di bawah naungan kaum salafis seperti Pondok Pesantren Abu Hurairah. Tidak ada yang salah dari cara pandang dan pilihan bersikap seperti itu, tetapi jika mempertimbangkan pergulatan ideologis yang sedang berlangsung dalam praktik pendidikan khususnya sekolah agama di Lombok, maka hal seperti itu patut dilihat sebagai konfirmasi adanya gejala konservatisasi dari jantung pertahanan Islam moderat melalui pendidikan. Padahal, menurut Saparudin (2018:184), sekolah atau madrasah di Lombok telah menjadi bagian dari kontestasi ideologi keagamaan:

"Bersikukuh untuk menjadikan sekolah dan madrasah sebagai panggung kontestasi pembentukan identitas ideologis memiliki

sejumlah implikasi. Madrasah dan sekolah Islam memiliki kecederungan untuk dijadikan sebagai wadah transmisi perspektif indoktrinatif untuk tidak hanya mengajarkan klaim kebenaran dan keselamatan, tetapi juga mem-*blaming* dan menegasikan kelompok satu dengan yang lain."

Respons Masyarakat Sipil-Multikultural

Keberadaan paham konservatif seperti dijelaskan di atas, bukan berarti menafikan posisi kelompok masyarakat lain yang juga berusaha melawan narasi-narasi eksklusif dan intoleran. Aras pemikiran pemikiran ini tetap berkontestasi mewarnai perkembangan kekinian praktik keagamaan di NTB. Sebagai contoh, tulisan ini akan meneropong geliat dan gebrakan dua lembaga di NTB yang getol melakukan penyadaran publik dan advokasi dalam rangka mendorong terciptanya masyarakat yang demokratis, toleran, terbuka, dan setara. Kedua lembaga tersebut satunya bertempat di Kota Mataram yaitu Nusatenggara Centre dan La Rimpu yang berkedudukan di Kota Bima.

Nusatenggara center berdiri pada tahun 1999 yang dipioneri oleh kelompok intelektual, dosen-dosen UIN Mataram (saat itu masih STAIN) yang awalnya melakukan pelatihan (in service training) dalam rangka memperbaiki sistem dan proses pendidikan madrasah di NTB bekerja sama dengan Kemenag RI. Dalam perkembangannya, lembaga ini telah banyak melakukan pengabdian masyarakat untuk mendorong penguatan ccivil society dan menjadikan masyarakat grass root dan kelompok strategis termasuk pemuda dan perempuan untuk menjadi agen perdamaian.

Yang terbaru misalnya pada tahun 2017, lembaga ini menjadi penyelenggara Youth Camp untuk 200 mahasiswa PTKIN dari seluruh Indonesia (100 laki-laki dan 100 Perempuan) bertempat di Pantai KLUI Lombok Utara. Acara yang berlangsung empat hari ini, di mana para peserta digembleng dengan metode kreatif dan inovatif, memperkenalkan Istilah ISLAM dalam singkatannya (I see, I Learn, I Move on) mendiskusikan dan menyusun langkah-langkah implementatif bagaimana nilai-nilai Islam yang Rahmatan Lil Álamin sama sekali tidak bertentangan dengan Pancasila, begitupun sebaliknya. Nilai pancasila sebagai dasar negara ini menjadi tali pemersatu bagi kehidupan berbangsa dan bernegara. Dilihat dari respons para peserta, pesan dan kesan serta follow up kegiatan yang mereka lakukan,

kegiatan ini mendulang kesuksesan. Perwakilan NTB juga menjadi peserta di sini.

Salah satu kegiatan yang dilakukan misalnya dengan mengunjungi tempat-tempat peribadatan agama lain dan hal ini menjadi pengalaman yang sangat berharga bagi peserta. Bahkan ada salah seorang peserta yang mengusulkan kepada Gubernur TGB waktu itu ketika hadir di arena, agar ke depan Islamic Center bisa juga disandingkan dengan pusat-pusat bagi agama lain dalam sebuah kompleks.

Menyasar anak-anak muda umur perguruan tinggi seperti mereka nampaknya memang menarik dan efektif untuk menjadi duta bagi teman sebayanya yang saat ini sangat gandrung dengan gerakan hijrah millenial. Mereka mengikuti trend para artis dan influencer tanpa mendalami secara sistematis nilai-nilai apa yang berada di balik gerakan-gerakan simbolis semacam itu.

Kegiatan lain yang dilakukan oleh NC bekerja sama dengan THC (The Habibie Centre) adalah Perempuan dan Perdamaian (PERAN) yang diadakan sepanjang 2018-awal 2019. Kegiatan ini adalah melakukan pelatihan sebanyak tiga kali kepada kelompok perempuan maupun pemerhati gerakan perempuan agar bisa berperan lebih baik di dalam upaya resolusi konflik dan perdamaian di NTB. Satu kali pelatihan dilakukan sebanyak tiga hari.

Setelah melalui pelatihan yang berisi juga praktik-praktik menangani kasus, peserta dibagi menjadi dua kelompok besar dan diminta untuk mealkukan follow up kegiatan dengan memilih targeted area untuk dilakukannya praktik dialog dan mediasi masing-masing sebanyak dua kali. Kelompok A memilih untuk melakukan mediasi kelompok Hindu, Budha, dan Muslim di wilayah Lombok Utara terkait masalah-masalah recovery pasca gempa dengan berkembangnya isu kristenisasi dan tidak adilnya distribusi bantuan gempa bagi kelompok tertentu. . Sedangkan kelompok B menyasar mahasiswa UIN dan STAHN (Sekolah Tinggi Agama Hindu Negeri) mendialogkan masalah mahasiswi bercadar. Banyak sekali stereotipe dan prejudice yang bisa dikonfirmasi oleh pihak-pihak yang berdialog dalam kegiayan ini sehingga mutual understanding sebagai tujuan dari dialog bisa tercipta. . Dengan adanya mutual undertsading maka kehidupan keragaman bisa terjaga dari sikap eksklusif dan intoleran.

Dialog ini ditutup dengan acara Dialog Summit dengan

mengumpulkan semua peserta dari dua kelompok dalam sebuah forum yang dihadiri oleh perwakilan pemerintah provinsi, para trainer dan perwakilan NC dan THC. Forum ini mewrap up kegiatan yang sudah dilakukan dan menyusun langkah-langkah yang bisa alumni pelatihan dan kelompok dialog lakukan dalam kehidupan sehari-hari terkait bagaimana visi mereka melihat NTB yang damai dan setara pada sepuluh tahun yang akan datang.

Sementara itu, La Rimpu (Sekolah Rintisan Perempuan untuk Perubahan) baru dimulai pada tahun 2017 dan resmi menjadi Yayasan dengan didaftarkan pada kemenkumham No AHU-000689-AH.01/04. tahun 2019 telah memulai gerakan membangun dan membina damai dengan motto “”memulai dari keluarga, membangun dari desa.”

Yayasan ini menyasar perempuan sebagai peserta sebanyak 30 orang per angkatan dari dua desa yang mengalami konflik sosial seperti Renda dan Ngali di Kabupaten Bima. Kegiatan-kegiatanya juga ditempatkan secara bergiliran pada sekretariat yang merupakan rumah penduduk pada dua desa yang mengalami konflik sosial tersebut. Pada tahun pertama, La Rimpu menggunakan modul yang dipijam dari AMAN (The Asian Muslim Action Network) yang terdiri dari 4 modul terkait bagaimana perempuan bisa mempromosikan perdamaian di ranah pribadi, keluarga, masyarakat, dan negara.

Kegiatan-kegiatan La Rimpu tidak hanya di kelas tetapi juga di luar kelas dengan aktivitas-aktivitas yang disebut dengan La Rimpu CEGAT. Cegat bermakna melarang atau mencegah konflik, kekerasan,dan radikalisme dengan melakukan penyadaran-penyadaran publik akan pentingnya harmoni sosial misalnya melalui gotong royong pembersihan lingkungan bersama, pelatihan handicraft bagi ibu-ibu dan menenun bersama. Cegat juga merupakan singkatan dari (Care, Entrepreneurship, Green, Art, and Tourism). Jadi kegiatan yang diupayakan oleh lembaga ini bervariasi untuk mendorong minat ibu-ibu peserta yang biasanya hanya menghabiskan waktu untuk urusan domestik tetapi memiliki skill dan perhatian yang beragam.

Pada satu tahun kegiatan ini disadari bahwa banyak sekali perubahan yang sudah tercapai misalnya cara mereka berkomunikasi dengan suami dan anak sudah lebih efektif. Memiliki keberanian untuk ikut berpartisipasi dalam rapat-rapat warga maupun pertemuan di balai

desa. Ikut bersuara jika terjadi masalah-masalah sosial dan konflik anak muda. Memperhatikan keberhasilan La Rimpu, pemerintah kabupaten Bima meminta kegiatan La Rimpu untuk dikloning di tiga titik yang mencakup enam desa yang masih mengalami konflik sosial.

Selain itu La Rimpu juga bergerak di bidang literasi bekerja sama dengan Alam Tara Insititute yang sekarang sedang mendirikan sekretariat sekaligus perpustakaan di lahan seluas 36 Are di pinggir pantai Ule Kota Bima. Rencananya, tempat ini akan dijadikan sekretariat bersama juga dengan kelompok-kelompok masyarakat yang memiliki visi yang sama. Adapun perpustakaannya akan membutuhkan relawan yang akan menjaga dua shift satu hari. Relawan ini diberi tugas untuk bebekrja sama dengan sekolah-sekolah di kota Bima untuk datang mengunjungi dan embaca buku-buku yang tersedia. Disadari gerakan literasi dan komunikasi serta perjumpaan yang intense di ruang publik seperti ini akan membuat masyarakat lebih terbuka dan toleran terhadap perbedaan sehingga arus konservatisme dalam segala aspek juga bisa terbendung.

Melihat perkembangan konservatisme yang sistematis dan sudah mengakar di NTB, memang diperlukan kerja cerdas dari berbagai pihak. Tetapi, sebagaimana yang dikatakan oleh Bruinessen, konservatisme ini bisa berkembang jika pemerintah tidak kuat dan tegas menyikapi munculnya dan tumbuhnya aliran-aliran tersebut. Langkah pemerintah Jokowi yang telah menganggap HTI sebagai ormas terlarang adalah langkah yang tepat secara legal formal. Sayangnya, hal ini tidak bisa secara tuntas menghapus kegiatan-kegiatan kultural dan di bawah tanah yang dilakukan para aktivis gerakan HTI. Mereka masih mengadakan halaqah dan bahkan menyebarluaskan majalah maupun bulletinnya.

Di tingkat lokal, gaya kepemimpinan kultural yang dikembangkan oleh Gubernur NTB, Muhammad Zainul Majdi – sering dipanggil TGB (Tuan Guru Bajang) cukup mewarnai dinamika gerakan keagamaan, khususnya di kalangan masyarakat Lombok. TGB yang berasal dari kalangan NW yang berhaluan Aswaja dapat memaksimalkan posisi politiknya untuk memengaruhi perkembangan keagamaan. Organisasi NW yang secara kultural dianggap tradisional mulai menunjukkan karakter moderennya dengan menguasai banyak sumberdaya terutama untuk melakukan modernisasi di sektor pendidikan. Hanya saja, karakter moderat kalangan NW yang direpresentasikan oleh TGB sempat terancam oleh keterlibatan beliau sebagai salah satu tokoh idola

kelompok konservatif 121. Untungnya, TGB segera bercerai dengan kelompok itu seiring dengan konstelasi Pilpres 2019, di mana beliau mendukung Jokowi dan kembali lebih dekat dengan kalangan Nahdliyin yang lain yaitu dari NU. Tetapi yang perlu dicatat adalah sokongannya kepada produksi wacana kalangan moderat seperti usaha Dewan Pakar NW dalam mempromosikan Sekolah Perjumpaan cukup signifikan, meskipun di dalamnya terdapat kritikan bernama primordial.

Sementara itu, internalisasi ajaran dari gerakan konservatif yang juga aktif menggunakan media online secara tidak sadar telah membentuk kelompok-kelompok masyarakat yang berpandangan sama dengan HTI walaupun tidak menamakan dirinya HTI. Di masjid mall terbesar di jantung Kota Mataram, pengajian yang dilakukan cenderung beraliran konservatif. Dalam hal ini, civil society perlu mengambil langkah. Cara yang bisa dipertimbangkan adalah dengan menyediakan alternative pengajian di tempat yang sama atau lainnnya untuk menyediakan cara pandang yang berbeda tentang agama. Sehingga beberapa pandangan itu bisa saling berkontestasi mengisi kesadaran kognisi generasi millennial yang kebanyakan mengunjungi pengajian tersebut. Untuk konteks Lombok, di mana pemerintah terkesan lemah tetapi civil society cenderung menguat lewat peran pranata tuan guru dan pesantren, sebagaimana hasil temuan Jeremy Kingsley (2011) cara tersebut bisa efektif.

Organisasi-organisasi seperti Muhammadiyah, NU, dan NW yang juga kuat secara kelembagaan perlu melakukan gebrakan gebrakan untuk menggiring pulang umat Islam pada pemahaman yang lebih ramah tetapi progressive yang menjadi ciri khas Islam Indonesia. Cara dakwah konvensional perlu dilengkapi dengan metode kekinian dengan menggunakan IT untuk menyesuaikan dengan perkembangan generasi era 4.0. Seperti ditengarai oleh Nisa (2019) bahalwa mayoritas masyarakat Indonesia termasuk perempuan sebenarnya berada di antar dua kubu tersebut. Kubu progressive moderat dan konservatif-ideologis memperebutkan perhatian mereka yang sayangnya sejauh ini, menurut temuannya, dimenangkan oleh kelompok konservatif dengan memanfaatkan polymedia events. Oleh karena itu, membendung penguatan konservatisme yang sedang berlangsung perlu mempertimbangkan tidak hanya konten dakwah tetapi juga metodenya dengan beradaptasi pada perkembangan tehnologi informasi yang sangat pesat beserta segala konsekuensinya.

Perjumpaan pemikiran juga adalah jalan terbuka yang bisa diupayakan, selaras dengan karakteristik masyarakat NTB yang terbuka dan dinamis. Perjumpaan ini adalah pengandaian bahwa kedewasaan dan transformasi pemikiran terjadi karena interaksi yang intens antarberbagai kecenderungan cara berpikir yang bermuara pada pemahaman (understanding) dan saling mengisi (exchange). Dukungan untuk perjumpaan ini dapat ditilik dari tumbuhnya beberapa pranata sosial, terutama di bidang pendidikan dan dakwah. Di sektor pendidikan, karakter perjumpaan mulai dikembangkan di kalangan madrasah-madrasah di bawah naungan NW dengan diperkenalkannya Sekolah Perjumpaan yang digagas oleh Husni Muadz, ketua dewan pakar PBNW.

Upaya ini jelas berangkat dari kegelisahan intelektual dari para pemikir NW atas problem kehidupan muktikultural yang mengganggu identitas sosial dari masyarakat yang ramah seperti masyarakat NTB. Meski belum massif, gagasan perjumpaan itu menjadi menarik lebih-lebih karena muncul dari kalangan NW yang notabene sebuah organisasi berhaluan aswaja yang sejatinya mengusung keramahan dalam beragama tetapi seringkali terlibat atau terseret ke dalam konflik keagamaan seperti yang terjadi di Lombok Timur.

Salah satu problem muktikultural bukan saja bagaimana kelompok minoritas beradaptasi dengan kalangan mayoritas tetapi juga bagaimana mayoritas memahami dan memperlakukan minoritas. Praktik sekolah perjumpaan di masyarakat berbasis NW karenanya prospektif. Apalagi pemerintah provinsi lewat gubernur Zainul Majdi waktu itu telah melaunching sekolah perjumpaan ini sebagai program unggulan.

Islamic Centre yang berdiri megah di tengah Mataram juga dapat dilihat sebagai sebuah proyek sosio-religious untuk menumbuhkan karakter peradaban yang muktikultural. Peran Islamic Centre sebagai wadah perjumpaan berbagai kecenderungan pemikiran juga menarik dicermati. Salah satu contoh adalah kecenderungan kembalinya para sarjana berpikiran moderat terutama dari kalangan IAIN/UIN atau perguruan tinggi keagamaan Islam yang lain untuk kembali menemukan panggung sosialnya setelah lama dikritik "menghilang". Seperti ditulis Wahid (2019), menghilangnya peran sarjana atau intelektual berbasis IAIN ini bersumber dari kecenderungan mereka untuk suntuk di menara gading kerja akademik kampus, selain efek dari salah jalan

dakwah kultural melalui kesuntukan ber-LSM. Ini membuat posisi mereka yang seharusnya mengisi masjid-masjid di pulau seribu masjid ini menjadi milik mereka dari kalangan konservatif, seperti kasus masjid At-Taqwa Mataram. Di masjid ini, yaitu masjid besar untuk masyarakat Kota Mataram, semua panggung dan sisi masjid sudah didominasi oleh kaum konservatif, sementara kaum moderat terlempar keluar. Islamic Centre mengembalikan panggung dan peran itu bagi para intelektual moderat.

Dinamika dan kontestasi antara kelompok konservatif dan progresif akan terus berlangsung. Warna pemikiran yang akan menjadi mainstream sangat ditentukan oleh bagaimana visi pemerintah tentang kehidupan pluralisme, agama, demokrasi dan kesetaraan gender dalam bingkai NKRI jelas dan bisa dikelola dengan baik serta terwujud melalui program yang nyata. Penguatan civil Islam dalam istilah Robert Hefner(2000) yaitu memperhatikan integrasi berbagai aspek di atas dengan nilai Islam akan terwujud jika masyarakat sipil dalam berbagai lini bisa sejalan dengan visi pemerintah tersebut. []

BAGIAN 4

Refleksi Analitis

A. Beberapa *Insight* Kunci

Berdasarkan paparan pada bagian-bagian terdahulu, dapat direfleksi beberapa *insight* analitis sebagai berikut. Pertama, pelembagaan syariat Islam membangun ironi bagi keberagaman Indonesia di Aceh. Fenomena keagamaan (baru) yang berkembang belakangan ini di Aceh yang merupakan bentuk revitalisasi dari praktik keislaman di masa lalu, sebelum era konflik Aceh berlangsung. Paparan terdahulu dapat kita telaah secara kritis bagaimana dinamika hubungan antar pemeluk agama dan keyakinan di Aceh. Otonomi khusus yang efektif berjalan sejak 2006, dianggap gagal menjalankan mandatnya untuk mengakselarasi pembangunan di Aceh. Hal yang justru menguat di era ini adalah penguatan politik identitas di masyarakat Aceh, yang berdampak buruk pada kemerdekaan minoritas dalam menjalankan keyakinan mereka.

Dengan segenap kewenangan yang dimiliki, Aceh telah menjadi pelopor pelembagaan syariah Islam dalam tatanan pemerintahan daerah. Revivalisme Islam yang lebih menyerupai kebangkitan gairah beragama sangat kuat terjadi di Aceh. Majelis-majelis dzikir tumbuh subur berjalin kelindan dengan topangan penguasa setempat yang dalam *event-event* tertentu juga menjadi pendukung peningkatan elektabilitas kandidat yang sehaluan. Fenomena ini tentu saja bukanlah keburukan dalam beragama, tetapi penggunaan sumber daya negara untuk memperkokoh dominasi agama dalam relasi sosial bisa saja menjadi persoalan.

Qanun-qanun di Aceh adalah gambaran bagaimana kelompok revivalis Islam secara substantif gagasan menguasai panggung politik lokal. Dukungan pelembagaan ini bukan hanya datang dari partai politik Islam tetapi hampir semua partai politik mendukung gagasan ini, karena dapat memetik insentif politik elektoral dari keberlakuan qanun-qanun yang dalam konstruksi ketatanegaraan, sebenarnya bermasalah lantaran bertentangan dan/atau inkonsisten dengan jaminan-jaminan yang ada dalam Konstitusi Indonesia.

Kedua, revivalisme Islam di Sumatera Barat telah memberikan lingkungan yang restriktif bagi minoritas nonmuslim di Sumatera Barat. Berbagai peristiwa yang terjadi di Sumatera Barat, bukan hanya peristiwa yang terjadi pada periode riset tetapi juga peristiwa-peristiwa yang terjadi jauh-jauh sebelumnya menegaskan hal itu. Ppembaca dapat memperoleh gambaran utuh tentang dinamika kebebasan beragama/ berkeyakinan di Sumatera Barat sebagai bagian tak terpisahkan dari berkembangnya revivalisme Islam dan konservatisme keagamaan juga adat di ranah Minang.

Isu sentral terkait pelanggaran kebebasan beragama/berkeyakinan di Sumatera Barat utamanya menyangkut hak menjalankan ibadah secara bersama-sama/berjamaah dan mendirikan tempat ibadah bagi komunitas non-muslim di banyak daerah. Sebagai daerah dengan mayoritas penduduk beragama Islam, Sumatera Barat mencatatkan temuan menarik, dari 19 kabupaten/kota di Provinsi Sumatera Barat, hanya terdapat 9 kabupaten/kota saja daerah yang mempunyai rumah ibadah resmi bagi pemeluk agama selain Islam. Padahal, bisa dipastikan bahwa di setiap daerah terdapat pemeluk agama selain Islam. Selain problem bawaan yang melekat dalam Peraturan Bersama Menteri (PBM) tentang Pendirian Rumah Ibadah, dimensi adat dan relasi antar-agama juga memberikan pengaruh kuat tidak terjaminnya kebebasan warga mendirikan tempat ibadah.

Sama seperti Aceh, Sumatera Barat juga termasuk provinsi yang gemar memproduksi perda-perda berbasis agama. Favoritisme dalam tata kelola pemerintahan daerah menjadi dasar adopsi syariah Islam dalam hukum positif. Meskipun berbeda dengan Aceh yang sudah mengatur hukum publik (pidana), di Sumatera Barat masih terbatas pada hukum-hukum perdata Islam. Perda-perda tentang kewajiban mengaji, tata cara berpakaian, dan lain-lain, sepintas tidak menjadi persoalan, apalagi sudah diproses melalui prosedur demokratis yang

tersedia. Akan tetapi jika ditelisik, bisa menjadi instrumen pelembagaan diskriminasi tidak langsung *(indirect discrimination)* terhadap warga negara.

Ketiga, revivalisme keislaman transnasional di Nusa Tenggara Barat melahirkan beberapa situasi restriktif bagi kelompok minoritas, khususnya Ahmadiyah. Imajinasi kehidupan keagamaan Islam di NTB memusat pada Kesultanan Bima di masa lampau. Narasi revivalisme Islam bertolak dari sejarah lokal NTB yang islami, telah mempertajam kontestasi keagamaan antar organisasi keagamaan di NTB. Organisasi semacam Nahdlatul Wathan (NW), Muhammadiyah, dan Nahdlatul Ulama (NU) menghadapi tantangan yang sama, yakni memastikan konservatisme yang menguat tidak merusak daya tahan warga NTB menjadi intoleran.

Di NTB yang terjadi sebenarnya adalah favoritisme yang dilembagakan dalam kehidupan berpemerintahan dan akomodasi hukum perdata Islam menjadi hukum positif daerah. Berbeda dengan Aceh yang sangat efektif, pelembagaan syariah Islam di NTB lebih merupakan bagian dari politisasi identitas untuk tujuan politik, karena yang sesungguhnya sedang bekerja di NTB adalah perang narasi antarkelompok intoleran dengan kelompok moderat Islam. Kelompok moderat Islam mengalami kerepotan luar biasa dengan ancaman narasi keagamaan ekslusif yang hari ini sudah menguasai sekolah-sekolah, perguruan tinggi, dan institusi-institusi pemerintahan.

Kelompok intoleran yang anti kemajemukan anti-Pancasila beroperasi di atas pandangan konservatisme beragama. Mereka menjadi pembentuk dan pelanggeng sikap konservatisme dalam konteks kehidupan sosial keagamaan masyarakat NTB. Benih-benih kekakuan kelompok yang belum secara penuh menerima Pancasila sebagai dasar negara ikut membentuk persepsi keagamaan masyarakat. Demikian pula masih berlangsungnya relasi kuasa mayoritas terhadap minoritas serta ketidaktegasan pranata hukum dan otoritas negara menindak pelaku kekerasan menyumbang terhadap kemapanan konservatisme.

Energi pendorong terbesar pelembagaan syariat Islam di NTB datang dari pergerakan kalangan muda muslim di Bima dalam pencarian ulang identitas. Citra Bima lama sebagai daerah Islam dengan penerapan syariah Islam melalui lembaga *Mahkamah Syaríyah* seringkali menjadi rujukan terutama oleh kalangan pendukung syariah

Islam, seperti elemen-elemen HTI, FUI, FPI, juga sebagian unsur-unsur Muhammadiyah. Romantisisme historis terhadap masa lampau Bima yang digambarkan jaya dalam panji Islam di masa Kesultanan ditransformasikan oleh generasi tua yang masih mewarisi ingatan sejarah itu kepada generasi muda yang sudah kabur memori historiknya.

Dalam lanskap pertarungan gagasan keagamaan sebagaimana dipaparkan oleh dua penulis dari NTB ini, maka menjadi jelas mengapa NTB juga mencatatkan sejumlah peristiwa kekerasan atas nama agama. Peristiwa kekerasan terhadap kelompok minoritas berlangsung di Pulau Lombok, seperti Peristiwa 171 (2000), penyerangan kepada kelompok Ahmadiyah di Kota Mataram (2006), penyerangan kepada kelompok Salafi di Lombok Barat (2006 sebanyak dua kali), dan peristiwa penyerangan kepada kelompok Ahmadiyah di Lombok Timur (2018). Peristiwa 171 adalah kekerasan paling massif yang pernah terjadi di Kota Mataram, mengakibatkan kerusakan beberapa bangunan ibadah umat Kristen dan eksodusnya banyak keluarga Kristen dan etnis Tionghoa. Dalam konteks yang demikian pula, kreasi resolusi konflik bagi pengungsi Ahmadiyah di Wisma Transito, Mataram tak kunjung berhasil.

B. Perempuan dalam Penguatan Aspirasi Revivalis

Dari pembahasan-pembahasan terdahulu mengenai korelasi antara pelembagaan Syariah dan revivalisme Islam dengan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dapat diambil *insight* mengenai kesetaraan gender. Di Aceh, salah satu korban terbesar dalam pelembagaan syariat Islam adalah perempuan. Dalam catatan SETARA Institute, sejak 5 tahun terakhir, aturan-aturan yang diklaim syari'i di Aceh secara berangsur mengeluarkan beberapa aturan yang menjerumuskan perempuan pada kerentanan yang tinggi.

Pada 2013 yang lalu, Pemerintah Kota Lhokseumawe mengeluarkan aturan soal larangan perempuan berboncengan dengan lelaki nonmuhrim. Pada tahun yang sama, Pemkab Aceh Barat mengeluarkan aturan larangan bercelana bagi perempuan-perempuan di Aceh. Pada awal 2018, pemerintah provinsi Aceh mengeluarkan regulasi agar pramugari-pramugari penerbangan Aceh-luar negeri untuk berbusana sesuai syariah. Pemerintah kabupaten Bireuen mengeluarkan satu aturan ketentuan syariah bagi masyarakat sekitar.

Salah satu ketentuannya melarang pihak warung kopi/cafe atau restoran untuk melayani pelanggan perempuan di atas pukul 21.00 WIB, jika tidak didampingi mahramnya. Selain itu ketentuan tersebut juga memuat larangan duduk semeja dengan yang bukan muhrim.

Berbagai regulasi tersebut menyasar perempuan dan menjadikan perempuan sebagai korban ketidakadilan. Tidak seperti pada masa lampau, hal yang patut disesali adalah realita adat lokal perempuan Aceh secara sistematik telah berjalan bersebarangan dengan syariah Islam yang dilembagakan saat ini. Bahkan potret perempuan sebagaimana dibayangkan oleh pelembagaan syariat berbeda jauh dengan konstruksi sejarah aceh di masa lalu.

Pada masa lalu sejak sebelum kemerdekaan RI, perempuan Aceh telah dipercaya oleh masyarakat setempat untuk terlibat dalam berbagai persoalan ekonomi, sosial, dan politik ditingkat lokal dan internasional memecahkan persoalan-persoalan seputar kepentingan berbagai bangsa dari latar belakang yang beragam. Ada sekian daftar panjang nama-nama perempuan Aceh yang terus menghiasi perkembangan naik-turunnya pengaruh Kesultanan Aceh di Nusantara, baik dalam damai maupun perang.

Situasi paradoksall juga terjadi di Sumatera Barat. Ketua Presidium KPI Provinsi Sumatera Barat berpendapat bahwa ada problem serius bagi pejabat dan elit di Sumatera Barat dalam mendefinisi hukum Matrilinial dan Matriakat. Meskipun adanya klaim bahwa adat Minangkabau satu-satunya yang menganut sistem matrilinial dalam hukum adatnya, namun peran perempuan masih cenderung di wilayah domestik. Perda Nagari yang barusan diterbitkan oleh pemerintah Provinsi Sumatera Barat belum memberikan ruang dan peran yang jelas kepada perempuan.[191]

Termasuk yang membuat ketua Presidium KPI Sumatera Barat miris bahwa keterwakilan perempuan di lembaga-lembaga legislatif baik kabupaten/kota maupun level provinsi juga sangat minim. Belum lagi terkait dengan isu keputusan pelepasan hak atas tanah ulayat yang katanya harta pusako tinggi dari mamak turun ka kamanakan menurut garis ibu, namun pengambilan keputusan pelepasan tanah

---

191 Wawancara mendalam dengan ketua presidum KPI Provinsi Sumatera Barat pada 18 Mei 2019 di Padang.

ulayat seringkali perempuan tidak dilibatkan. Demikian juga dalam kegiatan musyawarah pembangunan (Musrenbang) di nagari-nagari, kecamatan apalagi tingkat kabupaten perempuan juga banyak yang tidak dilibatkan.[192]

Tanti menambahkan dengan banyaknya perda diskriminatif, utamanya perda wajib berbusana muslim-Muslimah perempuan lebih ditempatkan pada posisi tertuduh jika terjadi kasus-kasus pelecehan seksual. Perempuan dianggap biang masalah. Bagi Tanti, masyarakat Minangkabau akhir-akhir ini memandang rendah pada perempuan-perempuan yang tidak memakai jilbab atau yang didefinisikan sebagai busana Muslimah. Apalagi tegasnya, saat ini masyarakat adat di Sumatera Barat sedang mewacanakan dimunculkannya Perda Sumbang 12. Sumbang 12 adalah istilah khas masyarakat Muslim Minang untuk mengatur cara berpakaian, berkomunikasi, berjalan, hingga hubungan sosial dalam masyarakat yang kesemuanya bernuansa kesusilaan. Jika wacana ini terjadi, maka perempuan semakin dianggap sebagai seonggok daging yang bernuansa syahwat bagi laki-laki. Laki-laki yang berpikira kotor, tapi perempuan yang disalahkan.[193]

Meskipun secara teori masyarakat Minangkabau bangga dengan klaim satu-satunya masyarakat yang menganut sistem matrilinial, dalam pengertian perempuan sebagai penyambung keturunan dan pemegang segala kekuasaan, namun dalam kenyataan kekuasaan tetap berada di tangan laki-laki, sebab kesatuan suku bahkan paruik dan bawah paruik dikepalai oleh laki-laki. Sehingga menurut Tanti dalamkenyataannya perempuan hanya dimaknai sebagai penyambung keturunan. Senada dengan Tanti, Syahmunir lebih tegas menyatakan sesungguhnya dalam realitas, tidak tepat mengatakan masyarakat Minangkabau itu menganut sistem matrilineal. Perempuan hanya berkuasa sekitar perkawinan, urus rumah gadang dan urus anak.[194] []

192 Wawancara mendalam dengan ketua presidum KPI Provinsi Sumatera Barat pada 18 Mei 2019 di Padang.

193 Wawancara mendalam dengan ketua presidum KPI Provinsi Sumatera Barat pada 18 Mei 2019 di Padang.

194 Syahmunir (2006). "Kedudukan Wanita dalam Kepemilikan Hak Ulayat di Minangkabau" Dalam Alfan Miko, dkk, h. 200.

BAGIAN 5

Penutup

A. Simpulan

Laporan tentang Revivalisme Islam dan Pelembagaan Syariah yang digambarkan melalui kondisi kebebasan beragama/berkeyakinan di Aceh, Sumatera Barat dan Nusa Tenggara Barat menunjukkan bahwa pelembagaan syariah Islam menjadi hukum positif di tingkat lokal merupakan artikulasi poltik revivalis yang ditopang oleh penyelenggara pemerintahan daerah yang tidak cakap mengelola kemajemukan. Selain itu, imajinasi kejayaan masa lalu dalam panji-panji Islam yang dikembangkan sebagai narasi pengantar gagasan-gagasan revivalis telah membuat gagasan pelembagaan perda-perda syariah mendapat justifikasi sosiologis warga. Sebagai gagasan yang bertolak dari pandangan keagamaan ekslusif, perda-perda syariah jelas menjadi tantangan bagi jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan yang mensyaratkan ideologi kemajemukan tumbuh subur dan berkembang di suatu daerah.

Membaca konteks Aceh dalam satu dekade ini, jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan sulit berkembang, meski ada hal-hal yang bisa dilakukan oleh pihak-pihak untuk membangunnya. Akan tetapi sentimen narasi pelemahan Islam yang dieksploitasi oleh pemimpin sosial dan beberapa pemimpin politik di Aceh, telah memperkuat kecurigaan warga dan sikap antipati terhadap pembaruan. Dalam kehidupan sosial-keagamaan, kelompok revivalis Aceh sedang menikmati *previlege* dari otonomi asimetris yang diberikan oleh pemerintah pusat sekaligus menjadikannya sebagai bargaining dengan pemerintah pusat, baik secara diam-diam maupun secara terbuka.

Harapan bagi perubahan sosial-politik di Aceh terletak pada generasi muda dan kelompok kritis di sektor *civil society organization* dan sebagian intelektual kampus yang masih terbuka. Pembaruan Aceh menghadapi tantangan dari sikap permisif para pengkaji Aceh pada penerapan syariah Islam. Pengutamaan pembenaran sosio-historik dan otonomi asimetris justru telah menutup ruang-ruang pembaruan. Dalam konstruksi Aceh, otonomi asimetris tetap terikat pada jaminan konstitusional yang termaktub dalam UUD Negara RI 1945. Dengan kata lain, otonomi asimetris bukanlah jalan hegemonik kelompok mayoritas terhadap minoritas agama.

Hampir sama dengan Aceh, tantangan terberat advokasi atau sekedar promosi kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) di Sumatera Barat berpusat pada hegemoni narasi kekhasan Sumatera Barat yang secara sosiologis memiliki sejarah keislaman kuat. Favoritisme yang meluas di banyak sektor kemudian berimplikasi padan rendahnya jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan di Sumatera Barat. Salah satu isu yang paling sentral adalah menyangkut hak-hak yang berhubungan dengan izin pendirian rumah/tempat ibadah. Persoalan penolakan rumah/tempat ibadah secara resmi pada banyak kabupaten/kota disebabkan oleh persoalan struktural maupun kultural, yakni keterbatasan regulasi yang menjamin dan lemahnya kepemimpinan politik pemerintah daerah yang tidak berani mengambil risiko, meski untuk menjalankan mandat konstitusional. Klaim identitas islami dan adagium *"Adat basandi syara', syara'basandi kitabullah"*, telah membuat masyarakat permisif terhadap pengabaian jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan.

Pemanfaatan jaminan konstitusional untuk mengadopsi kekhususan daerah sebagai salah satu tema yang bisa diatur oleh kepala daerah telah digunakan secara eksploitatif yang justru ditujukan untuk memetik insentif politik elektoral. Episode UU 22 Tahun 1999, UU 32 Tahun 2014, dan UU 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah, tidak pernah merumuskan secara tegas batasan atau margin of appreciation sebuah norma keagamaan bisa diadopsi menjadi hukum positif di suatu daerah. Akibatnya, fakta 421 kebijakan daerah diskriminatif (Komnas Perempuan, 2016) dan fakta 145 produk hukum daerah intoleran (SETARA Institute, 2019) tidak pernah memperoleh penanganan memadai dari negara. Pembiaran ini secara tidak langsung merupakan bentuk rekognisi politik atas tata kelola pemerintahan

daerah yang mengancam kemajemukan.

Dalam situasi yang demikian, perda-perda syariah terus menerus menjadi instrumen pelembagaan diskriminasi terhadap warga negara. Bukan hanya menyasar kelompok yang berbeda agama, siswa sekolah, perempuan dan juga aparatur sipil negara yang memiliki pandangan keagamaan berbeda dari mainstream yang hegemonik menjadi korban diskriminasi.

Menguatnya politik identitas, hampir terjadi di semua wilayah riset sebagai dampak lanjutan dari Pilkada DKI Jakarta (2017), Pilkada Serentak (2018) dan Pipres (2019). Di tiga provinsi yang menjadi area riset, politik identitas tampak sangat kuat, dan mengunggulkan suara Prabowo-Sandi yang diasumsikan sebagai kandidat presiden/wakil presiden yang menjanjikan akomodasi politik kelompok revivalis. Narasi antikemajemukan, anti-China, PKI, dan lain sebagianya berkumandang di mimbar-mimbar keagamaan.

Melihat perkembangan konservatisme yang sistematis dan sudah mengakar di NTB, memang diperlukan kerja cerdas dari berbagai pihak. Tetapi, sebagaimana yang dikatakan oleh Bruinessen, konservatisme ini bisa berkembang jika pemerintah tidak kuat dan tegas menyikapi munculnya dan tumbuhnya aliran-aliran tersebut. Di tingkat lokal, gaya kepemimpinan kultural yang dikembangkan oleh Gubernur NTB, Muhammad Zainul Majdi – sering dipanggil TGB (Tuan Guru Bajang) pada periode sebelumnya, cukup mewarnai dinamika gerakan keagamaan, khususnya di kalangan masyarakat Lombok. TGB yang berasal dari kalangan Nahdlatul Wathan (NW) yang berhaluan Aswaja dapat memaksimalkan posisi politiknya untuk memengaruhi perkembangan keagamaan. Tapi pada TGB juga favoritisme menyebarluas di banyak sektor pelayanan.

Berharap perubahan pada NU, NW dan juga Muhammadiyah memang dapat berkontribusi pada moderasi pandangan keagamaan. Tetapi mengingat virus intoleransi yang dipromosikan kelomok revivalis, tidak cukup hanya mengandalkan organisasi-organisasi keagamaan ini. Negara harus memiliki skema holistik menyikapi setidaknya pada isu otonomi asimetris, keberadaan perda-perda intoleran-diskriminatif, dan penguatan narasi kebinekaan guna memperkuat ketahanan sosial melalui institusi-institusi pendidikan.

Paralel dengan langkah *non-judicial* ini, aparat penegak hukum

mesti melakukan tindakan berkelanjutan terhadap tindakan yang secara nyata merupakan tindakan pelanggaran hukum. Karena pada wilayah ini, menindak artikulasi revivalisme dalam bentuk tindak pidana memperoleh justifikasi hukum nasional. Sementara untuk pencegahan meluasnya virus intoleransi, tetap menjadi domain pemerintah dan masyarakat sipil untuk berkontes sekaligus melakukan mainstreaming tata kelola yang inklusif untuk memperkuat toleransi.

Pertama, Tentangan terberat advokasi atau sekedar promosi kebebasan beragama dan berkeyakinan (KBB) di Sumatera Barat utamanya menyangkut hak-hak yang berhubungan dengan izin pendirian rumah/tempat ibadah. Dalam kasus ini sekedar izin beribadah secara berjamaah bagi non-Muslim di banyak kabupaten/kota banyak menngalami penolakan. Sebagian non Muslim ibadah diam-diam di rumah-rumah jemaat, sebagian ada yang difasilitasi dengan dipinjami di kantor Kodim, seperti di Kota Solok untuk jemaat HKBP dan Katolik, dan di Kota Batu Sangkar bagi tiga dewan gereja (HKBP, Katolik dan GPdI). Sedangkan di Kecamatan Silaut bagi jemaat GPIB Efrata masih terkendala, seperti halnya yang dialami jemaat Katolik di Stasi Kampung Baru Nagari Sikabau Kabupaten Dharmasraya. Penolakan ibadah resmi lainnya juga dialami oleh umat Budha di Kota Payakumbuh Sumatera Barat, meski renovasi Vihara telah selesai, akhirnya dimanfaatkan sebagai tokoh funitur. Sedangkan lantai II digunakan sebagai tempat ibadah secara diam-diam.

Kedua, persoalan penolakan rumah/tempat ibadah secara resmi pada banyak kabupaten/kota disebabkan oleh persoalan struktural maupun kultural. Secara struktural disebabkan regulasi yang tidak cukup kuat mengatur soal pendirian rumah/tempat ibadah, juga karena banyak aparatur pemerintah daerah yang tidak cukup berani mengambil resiko atas penolakan dari kelompok agama dominan. Problem lainnya secara struktural dikarenakan regulasi tidak memberikan sanksi hukum bagi kepala daerah yang tidak menjalankan tanggungjawabnya dalam memfasilitasi tempat ibadah sebagaimana tertuang pada Pasal 14 poin 3 PBM No. 9 dan 8 2006. Sedangkan persoalan kultural, disebabkan klaim masyarakat Minang adalah Islam dan Islam adalah Minang. Dengan klaim identitas tersebut sekaligus adagium *"Adat basandi syara', syara'basandi kitabullah"*, sebagian besar masyarakatnya menolak jika di daerahnya, apalagi di tanah ulayatnya dibangun rumah/tempat ibadah. Termasuk problem kultural, dalam pengalaman sejarah transmigrasi

di Sumatera Barat banyak nagari (pemerintahan terendah setingkat desa), yang menyusun akte pelepasan ulayat untuk lokasi transmigrasi, dengan memasukan persyaratan bahwa yang bertransmigrasi harus tunduk pada adat Minangkabau, yang secara eksplisit mendefinisi diri Islam Minang, Minang Islam. Hal ini terjadi di Kanagarian Silaut dan Pasaman Barat.

Ketiga, paska berlakunya UU No 22/1999 tentang Pemerintahan Daerah yang dirubah dengan UU 32 tahun 2004 tentang Otonomi Daerah, di Sumatera Barat terjadi kecenderungan menguatnya "local reinventing" dalam pengertian cenderung terjadi primordialisme sempit. Ditandai dengan maraknya perda-perda atau regulasi syariah maupun produk kebijakan lainnya dalam bentuk Surat Edaran, Surat Himbauan dan lainnya yang kontenya cenderung kurang sensitif keberagaman. Misal dalam edarat bahwa merayakan Valentin adalah budaya kafir dan lainnya. Atau sweeping-sweeping rumah makan pada siang hari bulan ramadhan dengan memasang spanduk rumah makan non Muslim untuk daerah yang banyak non-Muslimnya.

Keempat, dampak paling dirasakan dari banyaknya perda-perdan dan regulasi syari'ah adalah terjadinya kecedenrungan "*state favoritism*" kepada agama dominan, terutama menyangkut hak-hak pendidikan agama bagi siswa-siswi. Pada satu sisi siswa-wi Muslim mendapatkan pendidikan agama formal terutama di sekolah-sekolah negeri, tetapi juga mendapat perhatian khusus tentang pendidikan agama non formal melalui Pesantren Ramadhan, Didikan Subuk, Wirid Remaja. Sementara bagi siswa-wi non Muslim di sekolah-sekolah negeri, selain tidak mendapatkan pendidikan agama secara format, atau sekedar meminta nilai palajaran agama kepada pimpinan agama, juga adanya penolakan dari pihak sekolah-sekolah negeri menyediakan, mendatangkan guru, serta membiayai proses pendidikan agama bagi siswa-wi non Muslim sebagaimana diamanatkan dalam UU Sistem Pendidikan Nasional.

Kelima, dampak produk kebijakan berupa regulasi/peraturan syari'ah, utamanya terkait dengan kewajiban berbusana Muslim bagi siswa-siswi Muslim dan menyesuaikan bagi non Muslim, seakan terjadi intimidasi psikologis jika salam satu sekolah negeri terdapat hanya beberapa siswi non Muslim, dengan pertimbangan menyesuaikan dan tidak terpencil atau berbeda secara menyolok, mereka terpaksa memakai jilbab layaknya siswi Muslim. Hal lainnya dalam pergaulan

sosial masyarakat, secara umum terdapat pandangan miring atau bahkan prasangka negatif terhadap perempuan yang tidak memakai pakaian yang oleh nalar publik di Sumatera Barat dianggap sebagai busana Muslimah.

Keenam, fenomana menguatnya politik identitas, seringkali muncul narasi politik dengan memanfaatkan agama di mimbar-mimbar keagamaan. Peningkatan politik identitas terjadi untuk menyerang lawan politiknya, utamanya untuk pasangan 01. Misalanya jika 2014 isu yang berkembang Jokowi PKI, antek asing, aseng dan asong. Jikowi China dan Kristen, pada 2019 isunya meningkat menjadi Jokowi anti Islam dan ulama. Jokowi akan menghapuskan pelajaran agama serta akan melatrang pemakaian jilbab dan larangan azan. Meskipun pada Pilres 2019 adanya dukungan terbuka dari 12 Pemda kabupaten/kota dan terdapat beberapa tokoh agama senior yang mendukung Jokowi-Ma'ruf, namun suara pasangan 01 tersebut justru terpuruk lebih kurang 10 %. Jika 2014 memperolah suara 23 % sementara 2019 hanya memperoleh 13 % saja.

Ketujuh, aktor-aktor intoleran atau bahkan radikal terlihat sangat cair dan menyebar. Umumnya para individu yang menyampaikan narasi politik identitas bermain pada ranah isu Kristenisasi, dengan menghadirkan penceramah-penceramah provokatif seperti Irene Handono, Sanihu Munir, at Tawalibi dan Felix Siaw selain menusung tema bahaya Kristenisasi juga isu politik khilafah dan lainnya. Kelompok ini juga muncul dalam bentuk ormas baru di tingkat daerah, seperti Paga Nagari, Majelis Tinggi Kerapatan Adat Alam Minangkabau (MTKAAM), LSM Fakta dan Arematea dengan isu Kristenisasi dan kesurupan jin kafir.

Kedelapan, respon masyarakat sipil cenderung terbelah. Sebagain kalangan akademisi dan ormas-oramas dominan terbelah dalam merespon fenomena intoleransi dan diskriminasi kepada kelompok non Muslim. Sebagian mereka seakan trauman dan sebagian lainnya mengalami perasaan terancam *(feeling thretened)*, miminjam termnya Mujiburrahman[195]

---

195 Mujiburrahman (2006). "*Feeling Threteneed; Muslim Christian Relation in Indonesia's New Era*". Lieden: Amsterdam University Press

B. Rekomendasi

Berpijak pada temuan-temuan dan simpulan dalam bentuk *insight* di atas, SETARA Institute menyampaikan rekomendasi sebagai berikut.

1. Mendesak Pemerintah dan DPR merevisi atau mencabut sejumlah peraturan perundang-undangan diskriminatif di tingkat pusat maupun daerah. Untuk konteks Provinsi Sumatera Barat, produk kebijakan yang berpotensi memicu intoleransi:
   a. Peraturan Bersama Menteri No. 9 dan No. 8 tahun 2006 Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat.
   b. Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI).
   c. Berbagai peraturan daerah yang diskriminatif. Terutama yang menimbulkan segregasi dan potensi konflik di tingkat masyarakat. Antara lain perda busana Muslim/muslimah.
2. Mendesak Kementerian Agama RI mengambil langkah kongkrit dan permanen guna menyelesaikan warisan kasus-kasus lama dan baru terkait pelanggaran KBB. Misalnya menyangkut tempat ibadah bagi komunitas Non Muslim di beberapa daerah seperti Kabupaten Tanah Datar, Kabupaten/kota Solok. Kabupaten Sijunjung, Kabupaten Dharmasraya, Kabupaten Pesisir Selatan. Antara lain, agar Kemenag membuat MoU dengan TNI/Polri agar menyediakan tempat ibadah sementara bagi daerah-daerah kabupaten/Kota yang tidak memiliki rumah ibadah resmi.
3. Mendesak Pemerintah dan DPR memaksimalkan fungsi pemantauan, pengawasan dan evaluasi secara lebih ketat terhadap pelaksanaan UU Pemerintah Daerah terkait

kebijakan pemerintah-pemerintah daerah menangani kasus-kasus keagamaan.

4. Mendorong Pemeritah Pusat memberi apresiasi dan penghargaan kepada pemimpin daerah yang berhasil meningkatkan kualitas perlindungan hak atas KBB dan pelayanan publik non diskriminatif. []

Daftar Pustaka

Abdul Wahid, “Praktik Budaya Raju dan Muktikulturalisme Dou Mbawa di Bima, Nusa Tenggara Barat” (Universitas Udayana, Disertasi tidak diterbitkan, 2016).

Abdul Wahid, “Masjid, Isu Toleransi Keagamaan dan Penguatan Masyarakat Muktikultural,“ dalam Jajang Jahroni dan Irfan Abubakar (eds) *Masjid di Era Mileniall: Arah Baru Literasi Keagamaan*. (Jakarta: CSRC, 2019) .

Abubakar, Alyasa’. *Syariat Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Paradigma, kebijakan, dan kegiatan*. Revisi kelima, Banda Aceh: Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008.

Afriko, Marzi. *Syariat Islam dan radikalisme massa: Melacak jejak awal kehadiran FPI di Aceh* in A. Salim and A. Sila (eds.), *Serambi Mekkah yang berubah: Views from within*. Jakarta: Alvabet & Aceh Research Training Institute (ARTI)

Akta Pelepasan hak Ulayat seluas 32000 ha di Nagari Lunang, Kecamatan Silaut tahun 1976 yang menjadi areal penempatan program transmigrasi dari Jawa dan daerah lainnya.

Alamsyah, Ja’far, dkk (2017) “Laporan Kemerdekaan Beragama atau Berkepercayaan 2017”. Wahid Foundation.

Alfairusy, Muhajir, *Singkel; Sejarah, Etnisitas dan Dinamika Sosial*. Pustaka Larasan: Denpasar (2016).

Alfian, *The Ulama in Acehneese Society; A Preliminary Observation*. Pusat Latihan Ilmu-ilmu Sosial, Darussalam (1975).

Ali Muhtarom, *Ideologi dan Lembaga Pendidikan Islam Transnasional*

di Indonesia: Kontestasi, Aktor, dan Jaringan (Jakarta: Zahir Publishing, 2019).

Amiruddin, Hasbi. *Ulama Dayah: Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Lhokseumawe: Nadiya Foundation (2003).

Amiruddin, M Hasbi. *Perjuangan Ulama Aceh di Tengah Konflik*. Yogyakarta: Caninnets Press (2003).

An Na'im , Abdullahi Ahmed An Na'im (2010). "Islam dan Negara Sekuler, Negosiasi Masa Depan Syariah". Bandung: Mizan.

An-Na`im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State; Negotiating the Future of Sharia*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and Londong, England.

Ansor, Muhammad, *We Are From the Same Acestors: Christian-Muslim Relations in Contemporary Singkil*, Borneo Journal of Religious Studies.

Anwar, M. Syafi`i. "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia. Dalam Mubarak, M. Zaki. Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi. LP3ES: Jakarta (2007).

Arlene Elowe MacLeod, *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo* (New York: Columbia University Press 1991(.

Aspinall, Edward. *Islam and Nation: Separatist Rebellion in Aceh Indonesia*. Studies in Asian Security, Stanford University Press: California (2010).

Atjeh, Abubakar. *Ahlus Sunnah Wal Djama`ah (Filsafat Perkembangan Hukum dalam Islam)*. Jajasan Baitul Mal: Jakarta (1969)

Atkinson, Jean Moniq (1978). "Religion and Dialogue: The Contestation of an Indonesia Minority Religion, dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rogers (eds), Idonesia Religion in Transition. Tucson: The University of Arizona Press

Azra, Azyumardi dan Salim, Arskal, *The State and Sharia in the Perspective of Indonesian Legal Politics*. In Azra, Azyumardi and Salim, Arskal (Ed.) *Sharia and Politics in Modern Indonesia*. Institute of South East Asia (ISEAS), Singapore, 2003, hal. 9

Azra, Azyumardi. *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern `Ulama‘ in the seventeenth and eighteenth centuries*. Southeast Asia Publication Series, Allen & UNWIN and University of Hawai’I Press: Honolulu (2004).

Badan Pusat Statistik Aceh, *Aceh Dalam Angka 2015*, Banda Aceh.

Beruh, Ridwan Syah. *Membumikan Hukum Tuhan; Perlidungan HAM Perspektif Hukum Pidana Islam*. Pustaka Ilmu: Yogyakarta (2015).

Bevir, Mark. *The Construction of Governance*. International Journal of Organization Theory and Behaviour, 12 (1), Spring, 2009.

Bruce A. Robinson, *Religious Intolerances: An Introduction*, Canada: Ontario Consultants on Religious Tolerance, http://www. religioustolerance.org/relintol1.htm, diakses 20 2011.

Bruinessen, Martin van, *Introduction: Contemporary Developments in Indonesian Islam and the “Conservative Turn” of the Early twenty-first Century*. Dalam Contemporary Development in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn. ISEAS Publishing: Singapore (2013)

Burhani, Ahmad Najib, “Islam Nusantara as A Promising Response to Religious Intolerance and Radicalism”. ISEAS Yusof Ishak Institute, Trend in South East Asia: SIngapore (2018), No. 21.

Bush, Robin. *Nahdhatul Ulama and the Stuggle fo Power within Islam and Politics in Indonesia*. The Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS); Singapore (2009)

Connolly, Petter, ed (2006),“*Aneka Pendekatan Studi Agama*”. Yogyakarta cetakan kedua.

Dakhidae, Daniel (2003). “Cendikiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru.” Jakarta: Gramedia Pustaka utama

Definisi bentuk-bentuk intoleransi itu bisa dibaca lebih jauh dalam Unesco, *Tolerance:the threshold of peace ...*, 20 “Religious Intolerance”, http://www. sacbrant.ca/ religious oppression.asp, diakses 2 Januari 2014

Definisi di atas juga memasukan definisi yang dicantumkan dalam

pasal 2 Deklarasi Universal 1981 tentang Penghapusan segala Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi berdasarkan Agama dan Keyakinan Tahun 1981.

Devis, Derek H., (2006). "The Evolution of Religious Liberty as a Universal Human right, dipublikasi kembali pada 5 Desember 2006

Dhofier, Zamakhsyari. *The Pesantren Tradition: The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Program for Southeast Asian Studies Monograph Series. Tempe: Arizona State University (1999).

Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Aceh, *Data Kebudayaan dan Pariwisata Aceh*, Banda Aceh (2015).

Draft laporan *Evaluasi Pelaksanaan Qanun Nomor 4 Tahun 2016 tentang Pengelolaan Kerukunan Ummat Beragama dan Pendirian Tempat Ibadah.* Laporan belum dipublikasikan, 2019.

Eikmeier, Dale C. "Qutbism: An Ideology of Islamic-Fascism". Spring (2007).

Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

Eva F. Nisa (2019): Muslim Women in Contemporary Indonesia: Online

Conflicting Narratives behind the Women Ulama Congress, Asian Studies Review, DOI:10.1080/10357823.2019.1632796

Fassin, Didier, *The Will to Punish*. Oxford University Press, (2018).

Feener, R. Michael dan Fountain, Philip. "Religion in the Age of Development". Religions, MDPI (2018).

Feener, R. Michael. *Sharia and social engineering: The implementation of Islamic law in contemporary Aceh, Indonesia*. Oxford: Oxford University Press (2013).

Fuller, Graham E., *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan (2003).

Halili (2018). "*Indek Kota Toleran (IKT) 2018, Mendorong Optimalisasi Peran Strategis Kota dalam Praktik dan Promosi Toleransi*" Jakarta. SETARA Instutute..

Hasani, Ismail, dkk (2012), "Berpihak dan Bertindak Intoleran." Jakarta: Setara Institute

Hasjmi, A. *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Bulang Bintang: Jakarta (1977)

Hurgronje, C Snouck. *The Acehnese*. Translated by A.W.S O'Sullivan, E. J. Brill: Leiden (1906).

Ichwan, Moch Nur. "Official Ulema and the Politics of Re-Islamization: The Majelis Permusyawaratan Ulama, Shari`atization and Contested Authority in Post-New Order Aceh." Oxford Journal of Islamic Studies 22(2), (2011).

Ichwan, Moch Nur., (et all), "Faith, Minority, and Illiberal Citizenship; Shari'atized Governance of Religious Diversity in Aceh's Borders". Forthcoming publication by Contending Modernities Aceh (CMA) Project.

Ichwan, Moch Nur.. *Neo-Sufism, Shariatism, and Ulama Politics Abuya Shaykh Amran Waly and the Tauhid-Tasawuf Movement in Aceh*. Dalam Kees van Dijk dan Nico JG Kapten (Eds), *Islam, Politic and Change; The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. Lucis Series Debates on Islam and Society, Leiden University.

Ichwan, Moch Nur.. *Official Reform of Islam State Islam and the Ministry of Religious Affairs in Contemporary Indonesia, 1966-2004*. Disertasi, Leiden University (2006).

J, Moleong,Lexy (2002). "*Metodologi Penelitian Kualitatif*." Bandung; PT. Remaja Rosda Karya

James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (California: Benjamin Publishing Company, 1979) .

Jeremy Kingsley, "Pelopor Perdamaian atau Perusak Perdamaian?: Pemilihan Kepala Daerah, Kepemimpinan Agama, dan Proses Perdamaian di Lombok, Indonesia," dalam *Kegalauan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan pada Masa Pasca-Orde Baru* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2011).

Jung, Eng Sook. "Mobilizing on Morality: Islam and Politics in Indonesia". Paper yang dipresentasikan pada Conference on Religious Authority in Indonesian Islam: Contestation, Pluralisation, and

Newe Actors, ISEAS: Singapore (3-4 July 2018)

Kal, Muller, *East of Bali: From Lombok to Timor* (Singapore: Periplus, 1997) .

Kategori kesatu hingga keempat bentuk-bentuk yang dikategorikan sebagai pemaksaan (*coercion*) yang mengacu dan berhubungan pada hak-hak yang tidak dapat kurangi (*non-derogable*).

Koronologi yang disusun dewan Gereja Katolik dan HKBP di Kota Batusangkarr pada 2 April 2019, termasuk FGD dengan tiga dewan Gereja di Batusangkar pada 25 Februari 2019 di Batusangkar.

Kronologi yang disusun oleh ibu Yono dan keterangan lisan saat deep interview dengan yang bersangkutan pada 19,20 dan 21 Juni 2019. termasuk diskusi dengan Pimpinan Pelaksana Harian Jemaat GPIB Efrata Padang, Pdt. Miki pada 21 Juni 2019.

Kushnick, Geoff, *Bibliography of Works on the Karo Batak of North Sumatra, Indonesia, Missionary Reports, Anthropological Studies, and Other Writings from 1826 to the Present*, Department of Anthropology, University of Washington, Seattle. Version 1.2/ April 2010.

Lindholm, Tore. Cole Durham, Bahian G. Tahzib-Lie eds (2010), *Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan: Seberapa Jauh? Sebua Referensi tentang Prinsip-Prinsip dan Praktek.*" Jakarta: Kanisius

Litbang Kemenag RI (2007) Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan Nomor 8 tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Memelihara Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadah. Jakarta: Kemenag RI.

M. Husni Muadz, *Perjumpaan: Normalisasi Menuju Relasi Sosial yang Terbuka, Toleran dan Saling Berterima pada Masyarakat yang Heterogen* (Mataram: Institute Pembelajaran Gelar Hidup, 2014).

Maarif Institute, *Indeks Kota Islami Indonesia*. Maarif Institute for Culture and Humanity: Jakarta (2016).

Makin, Al. “Islamic Acehnese Identiti, Sharia, and Christianization Rumor: A Study of the Narratives of the Attack on the Bethel Church in Penauyong Banda Aceh”. Journal of Indonesian Islam, Volume 10, Number 01, June 2016.

Martin van Bruinessen, “Introduction:Contemporary Developments in Indonesia n Islam and the ‘Conservative Turn’ of the Early Twenty-first Century In Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the” Conservative Turn” Singapore: Iseas, 2013, 1-20.

Michael Hitchcock, *Islam and Identity in Eastern IndonesiaYogyakarta* (Hull: The University of Hull Press, 1996) .

Michael Prager, “Abandoning ‘the Garden of Magic’: Islamic Modernism and Contested Assertion in Bima” dalam *Indonesia and the Malay World*, vol. 38 No. 110 March 2010

Miko, Alfan (2006) “*Pemerintahan Nagari dan Tanah Ulayat; 70 Prof. DR. Sjahmunir, AM. MH*”. Padang: Andalas University Press

Mohammad Noor, dkk., (eds.), *Visi Kebangsaaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kiyai Muhammad Zainuddin Abdul Majid, 1904-1997* (Jakarta: Logos Wacana, 2004).

Muhammad Harfin Zuhdi, dkk (eds.), *Lombok Mirah Sasak Adi: Islam, Budaya, Politik & Ekonomi Lombok* (Mataram: Imsak Press, 2011).

Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh: Problem, Solusi dan Implementasi*. Logos Wacana Ilmu: Jakarta (2003).

Mujiburrahman (2006). “Feeling Threteneed; Muslim Christian Relation in Indonesia’s New Era”. Lieden: Amsterdam University Press

Munawar-Rachman, Budhy, ed (2010), *Membela Kebebasan Beragama* (Jakarta: LSAF dan Paramadina

Naisbit, John & Aburdene, Paricia (1993). “*Megatrend 2000; Kecenderungan Global Perubahan Dunia*”. Jakarta: Grafiti Press.

Naisbitt, John & Aburdene, Patricia (1995). Megatrend Asia, kecenderungan global perubahan di negara-negara Asis”. Jakarta:Gramedia Pustaka Utama.

Nastiti, Aulia dan Ratri, Sari. *Emotive Politics: Islamic Organizations and Religious Mobilization in Indonesian Democracy*. ISEAS – Yusof Ishak Institute, Contemporary Southeast Asia Vol. 40, No. 2 (2018).

Norma Permata, Ahmad (2009) "Pendahuluan Editor,*Aneka Pendekatan Studi Agama*". Yogyakarta.

Office of The High Commissioner For Human Rights and United Nations Staff College Project, "Human Rights: A Basic Handbook for UN Staff," 11 http://www.ohchr.org/Documents/Publications/HRhandbooken.pdf (diakses 2 Juni 2019)

Pals, Daniel ,L (2006). "Eight Theories of Religion" New York: Oxford University Press

Pasal 1 ayat 19 PP Nomor 37 Tahun 2007 Tentang Pelaksanaan UU Nomor 23 Tahun 2006 Tentang Administrasi Kependudukan

Pasal 2 ayat 2 deklarasi penghapusan semua Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi berdasarkan agama atau Keyakinan tahun 1981

Pemerintah Daerah Istimewa Atjeh. *Lapuran Tahun 1960 Pemerintah Daerah Itimewa Atjeh*. Kutardja (1961)

Puslitbang Kehidupan Agama. *Laporan Hasil Analisis Data Penelitian Survey Indeks Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Kementerian Agama Republik Indonesia (2015).

Quthb, Sayyid, *Tafsir Fi Zhilali al-Quran*. Terj. As'ad Yasin, Abdul Azis Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah, jilid 6, Jakarta, Gema Insani (2000).

Reality Check Approach. *Village Head Experience in Managing the Village Fund*. Reality Check Approach Program: Jakarta (2016).

Rehman, Scheherazade S. and Askari, Hossein. *How Islamic are Islamic Countries?* Global Economic Journal, Volume 10, Issue 2 (2010).

Robert Hefner, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia* (Princeton:Princeton University Pressuntuk, 2000) .

Rohmatin Bonasie, "Apa yang membuat jamaah Ahmadiyah *sembahyang* di masjid sendiri, tidak bersama Muslim lain? " dalam http://www.bbc.com. 21 Februari 2018.

Roy, Olivier, *The Politics of Chaos in the Middle East*, Columbia University Press, (2008).

Saby, Yusni. *Islam and Social Change: The Role of The Ulama in Acehnese Society*. UMI Disertation Service: Michigan (1996).

Salim, Arskal (et. All), "Sharia and the Politic of the Dominant Culture in Aceh North Sumatera Border". Forthcoming publication by Contending Modernities Aceh (CMA) Project.

Salim, Arskal dan Afriko, Marzi. *Aceh Sharia Office: The Bureaucratic Religious Authority and Social Development in Aceh*. Forthcoming book chapter by ISEAS Yusof Ishak Institute, National University of Singapore.

Saparudin, "Pendidikan Islam di Tengah Diseminasi dan Kontestasi Ideologis Gerakan Keagamaan di Lombok Pertarungan," dalam Syahbudi Rahim (ed.), *Mozaik Kajian Islam di Indonesia* (Jakarta: Alvabeta, 2018).

Setara Institute, *Ringkasan Eksekutif Indeks Kota Toleran Tahun 2018*. SETARA Institute for Democracy and Peace: Jakarta (7 Desember 2018).

Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mibah*. Volume 15, Jakarta, Lentera Hati (2002)

Siegel, James T. *The Rope of God*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles (1969).

Simangunsong, Risdo, "Celah-celah Narasi dalam Gerakan Toleransi Umat Beragama di Indonesia Pasca Reformasi". Makalah yang tidak dipublikasikan dari salah seorang pengurus di Jaringan Kerja Antar Umat Beragama (JAKATARUB).

Srimulyani, Eka (et all), "Negotiated Space of Chinese in Banda Aceh; Identity and Community". Forthcoming article in Al-Jami`ah Journal of Islamic Studies, (2019).

Stepan , Alfred (2001). "Religion, Democracy and the Twin Toleration". Project Muse: John Hopkins University Press.

Sudarto (2006) "Tantangan dan Peluang Perda-Perda Syari'ah paska Otonomi Daerah di Sumatera Barat" (Makalah disampaikan pada Lokakarya Jaringan Antar Iman di Wisma Remaja Puncak

Bogor yang diselenggarakan oleh Persekutuan Gereja-Gereja (PGI) Pada 15-17 Feburuari 2016

Sudarto. (2016)"*Religionisasi Indonesia; Sejarah Perjumpaan Agama Lokal dan Agama Pendatang*". Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Suprapto, *Semerbak Dupa di Pulau Seribu Masjid: Kontestasi, Integrasi, dan Resolusi Konflik Hindu-Muslim* (Jakarta: Kencana, 2013).

Susanto, Edi, *Pemikiran Nurcholis Madjid tentang Pendidikan Agama Islam Multikultural Pluralistik (Perspektif Sosiologi Pengetahuan)*. Ringkasan Disertasi, Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel: Surabaya (2011).

Sutanto, Trisno (2011). "Negara, Kekuasaan, dan "Agama": Membedah Politik Perukunan Rezim Orde Baru" Dalam Pluralisme Kewargaan." Bandung: Mizan,

Syamsuddin, Nazaruddin. *Pemberontakan Kaum Republik; Kasus Darul Islam di Aceh*. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta (1990). Ini juga termuat dalam Ibrahimy, El Nur. *Tgk. M. Daud Beureueh Perannya dalam Pergolakan Aceh*. Gunung Agung: Jakarta (1982)

Tiar Anwar Bachtiar, *Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasyidi sampai INSIST* (Jakarta: Pustaka Al Kaitsar, 2017).

Ulum, Raudhatul dan Budiyono, *Survey Kerukungan Umat Beragama di Indonesia Tahun 2015*. Puslitbang Kehidupan Keagamaan: Jakarta (2015).

Unesco (1994), *Tolerance:the threshold of peaceA teaching / learning guidefor education for peace,human rights and democracy*" Paris: Unesco

UNHCHR, "General Comment No. 22: The right to freedom of thought, conscience and religion (Art. 18) : . 07/30/1993. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, General Comment No. 22. (General Comments)"paragraph 2http://www.unhchr.ch/tbs/docnsf/%28Symbol%29/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15?Opendocument (diakses 4 Januari 2014)

UNHCHR, "General Comment No. 22" paragraph 2

Usman, A. Rani, *Etnis Cina Perantuan di Aceh*. Yayasan Obor Indonesia: Jakarta (2009).

UU No 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan pasal 6 ayat (2): … bagi Penduduk yang agamanya belum diakui (cetak tebal dari penulis) sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan.

Vickers, Lucy (2012) *Religious Freedom,Religious Discriminationand the Workplace*

Viner, A.C., Kaplan, E.L., "The Changing Pakpak Batak", Journal of the Malaysian Branch of the Rolay Asiatic Society, Vol. 54, No. 1 (239), (1981).

Wei Weng, Hew, *Chinese Ways of Being Muslim; Negotiating Ethnicity and Religiousity in Indonesia*. NIAS – Nordic Institute of Asian Studies: Denmark (2018).

Wibowo, Harry dan Naning Mardinia (2006), "Pendahuluan," dalam Abdul Mun'im DZ (ed), *Memeriksa Kewajiban Negara: Instrumen Monitoring Hak atas Pendidikan dan Kesehatan Dasar.*" Jakarta: LP3ES.

William R. Liddle, *Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia*, *in Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought*, edited by Mark R. Woodward, Arizona, Arizona State University (1996)

Winter, Michael. "Ulama' between The State and The Society in Premoderen Sunni Islam". Dalam Hatina, Meir (Ed,). *Guardians of Faith in Modern Times: Ulama in the Middle East*. Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia (S.E.P.S.M.E.A.), Brill: Leiden-Boston (2009).

Yuyun Sunesti, et.al., Young Salafi-niqabi and Hijrah: Agency and Identity Negotiation, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies 8(2) 173

*****

REVIVALISME ISLAM DAN PELEMBAGAAN SYARIAH

REVIVALISME keagamaan adalah fenomena yang lazim terjadi di banyak setiap agama. Menjadi persoalan kemudian, ekslusivisme ajaran keagamaan yang dipilih menjadi doktrin gerakannya menegasikan kelompok yang berbeda. Di sinilah revivalisme Islam mendapati tantangannya. Dalam konstruksi masyarakat majemuk, seperti Indonesia, ideologi revivalis jelas tidak kompatibel. Meskipun tidak menggunakan pendekatan *violent* dalam mencapai tujuannya, kelompok revivalis yang dalam perkembangan mutakhir menggunakan jalur politik untuk mewujudkan gagasannya, telah mengikis jaminan kebebasan beragama/berkeyakinan, yang justru merupakan jaminan konstitusional dan HAM dalam Konstitusi republik.

Revivalisme yang tumbuh di tengah masyarakat majemuk kemudian diidentifikasi sebagai ancaman terhadap demokrasi. Sepanjang ekspresi keagamaan itu berorientasi pada pemurnian internal kelompoknya, maka kerangka demokrasi mesti mengafirmasi. Tetapi *nature* dakwah keagamaan yang menyeru seluas-luasnya umat telah menimbulkan reaksi dari kelompok keagamaan lain. Belum lagi pergumulannya dengan teks-teks keagamaan literal yang memungkinkan pemahaman keagamaan radikal. Tampak jelas bahwa revivalisme adalah *environtment* yang kontributif pada radikalisasi pandangan keagamaan Islam.